

O psihologiji stigmatizacije

Novi podaci o stigmatiziranoj Tereziji Neumann iz Konnersreutha

Dr. Vilim Keilbach

Summarium. — Bezugnehmend auf die Stigmatisationserscheinungen, wie sie an Therese Neumann zu beobachten sind, wird die Frage nach Sinn und Möglichkeit einer natürlichen Stigmatisation psychogener Art grundsätzlich erörtert. Ver Verfasser bekennt sich in weitgehender Anlehnung an die neuesten einschlägigen Arbeiten Wunderles zu der Ansicht, dass ein psychogenes Entstehen der Stigmatisation sehr wohl denkbar sei, allerdings nur dort, wo es um ausnehmend hochgradig-echtes (nicht bloss suggestiv beigebrachtes) religiöses Erleben geht, und wo eine entsprechende psycho-physische Konstitution die notwendige Voraussetzung bildet. Da bei der Beurteilung konkreter Fälle die Gesamtpersönlichkeit wesentlich zu berücksichtigen ist, wird im Falle Konnersreuth die weise Zurückhaltung der Kirche (besonders durch die Verlautbarung des Bischöflichen Ordinariats Regensburg vom 10. Dezember 1937) durch einwandfreies Tatsachenmaterial gerechtfertigt.

Stupajući pred javnost s temom o psihologiji stigmatizacije obzirom na slučaj Terezije Neumann iz Konnersreutha potpuno sam svijestan teškoće svoje zadaće. Unaprijed izjavljujem da ne rješavam taj slučaj, nego da ga samo osvijetljujem naučnim principima i novim konkretnim podacima. U svojoj knjizi »Konnersreuth u svijetlu psihologije religije« (Zagreb 1937) dokazao sam da znanost još ne može definitivno suditi o neobičnim događajima u Konnersreuthu, jer ne raspolaže potrebnim podacima: naučni preduvjeti za apodiktičko prosuđivanje tih događaja još nisu dovoljno ispitani.[1] I moram reći da se u tom pogledu situacija do da-

[1] O. Seidl, koji je od svih liječnika i službeno i praktično najviše upućen u stvari Terezije Neumann, a kome sam poslao svoju knjigu i iscrpni prikaz na njemačkom jeziku, pisao mi je pod datumom od 30 prosinca 1937 godine ovo: »Ich bedauere die kroatische Sprache nicht zu beherrschen. Doch über den wesentlichen Inhalt haben Sie mich aufgeklärt, und ich bin damit einverstanden. Zu den einzelnen Fragen über-

našnjeg dana nije nimalo promijenila. Jedino mogu konstatirati da je danas rezerviranost crkvenih krugova prema Konnersreuthu veća nego prije, a da su i prigovori katoličkih učenjaka ozbiljniji i njihovi napadaji žešći. U tom smislu govorim o novim podacima.

Ono po čemu je Terezija Neumann širom svijeta najviše poznata i čime je izazvala ganutljivo udivljenje svojih posjetilaca nije činjenica da ona od 1926 godine navodno živi bez jela i pila, nego činjenica da ona na svom tijelu nosi rane razapetoga Krista, takozvane stigme, iz kojih teče krv dok Terezija u ekstazi proživljava muku Kristovu. Svi se očevici slažu u tom da ovo krvarenje u Terezijinoj ekstazi potresa dubinom duše i srca. To jednodušno priznaju i inovjerci i bezvjerci. Ja sam ispočetka žalio što za vrijeme svog boravka u Konnersreuthu nisam mogao prisustvovati tom potresnom zbivanju, jer nije bio dan ekstaze. Poslije su me baš stručnjaci, psiholozi i liječnici, uvjeravali da to ne treba toliko žaliti, jer da prisustvovanje konnersreuthskom zbivanju ide donekle na račun nepristranog naučnog prosuđivanja. To zvuči paradoksno, ali to stanovište je ispravno. Dobro je upoznati Tereziju, vidjeti je, razgovarati s njom, to jest promatrati je u običnom životu i u običnom razgovoru. Ali biti prisutan kad Terezija proživljava muku Kristovu, bez obzira na to da li je njeno proživljavanje zagonetna patološka pojava ili čisto nadnaravno zbivanje, to izaziva u čovjeku različita čuvstva, a putem čuvstava stanovito raspoloženje koje vrlo lako može ometati naučnu objektivnost, i to obično u smjeru prethodnog promatračevog životnog stava. Vjernik će htjeti da u svemu vidi djelovanje Božje, a bezvjerac će htjeti sve tumačiti kao morbidnu činjenicu. Svaka muka i svako stradanje izaziva u nama sažaljenje i saučešće.

S tog je stanovišta donekle razumljivo što na pr. katolički liječnik J. Deutsch, jedan od najžešćih protivnika Konnersreutha, odlučno odbija da ide u Konnersreuth. Njemu su dosadašnji podaci i izvještaji o Tereziji Neumann dostatni za prosuđivanje konnersreuthske mistike. Jedan drugi katolički liječnik, B. de Poray Madeyski, s kojim sam 1936 godine u Rimu u četirisatnoj diskusiji raspravljao o slučaju Terezije Neumann, otvoreno mi je rekao da je u stvari Terezije Neumann išao u Njemačku, ali ne u Konnersreuth, nego u Regensburg na Biskupski ordinarijat. Ovo je utoliko instruktivnije što je dr. Madeyski stručno upućen u proceduru Svete kongregacije obreda, kod koje je angažiran kao liječnik-stručnjak u beatifikacionim i kanonizacionim parnicama.

Time sam ujedno formulirao osnovnu poteškoću s kojom se moramo boriti pri psihološkom ispitivanju stigmatizacije i stigmatskih pojava. S jedne je strane naime bezuvjetno potrebno da kon-

gehend, kann ich berichten, ... dass die Stigmatisationserscheinungen in gleicher Weise wie früher zu beobachten sind...« — Knjiga je, čini se, u inostranstvu našla najviše odjeka u Poljskoj. Poredi: Ilustrowany Kuryer Codzienny, br. 93, 5 kwietnia 1937.

kretno promatramo te pojave kao individualne činjenice, a s druge su strane te pojave u većini slučajeva tako potresne da pod njihovim utjecajem i nesvijesno izgubimo svoju samostalnost i nepristranost u njihovu prosuđivanju. Svakako nema i ne može biti psihologije stigmatizacije bez konkretnog činjeničnog istraživanja stigmatskih pojava.

I Stigmatizacija

Prije nego što uočimo konnersreuthske pojave stigmatizacije, moramo biti na čistu sa samim pojmom stigmatizacije i s onim što znamo o psihologiji stigmatizacije.

Što je stigmatizacija?

Grčka riječ »stigma« znači ubod, znamenje, žig na čelu ili na rukama pobjeglih robova, a katkad i žig na čelu ili na rukama ulovljenih neprijatelja. U terminologiji kršćanstva stigmatizacijom označujemo činjenicu da je netko odlikovan znakovima ranjenoga Krista, odnosno ranama razapetog Spasitelja. Govori se doduše češće o nekoj nutarnjoj stigmatizaciji, to jest o nevidljivim mističkim ranama. Međutim, strogo uzevši treba misliti na izvanjsku stigmatizaciju, gdje se radi o pravim fizičkim ranama i gdje skoro uvijek ima krvarenja na koži ili pod kožom, krvavih mjehurića, a vrlo često tankih kožica kroz koje sja krv. Te se rane mogu nalaziti na različnim mjestima tijela, obično tamo gdje je Krist u svojoj muci bio tjelesno znatno ranjen: na rukama, na nogama i na prsima (od raspeća), po glavi i na čelu (od trnove krune), po leđima i po ostalom tijelu (od bičevanja i križnog puta). — I nutarnja stigmatizacija je prava stigmatizacija. O njenom odnosu prema izvanjskoj stigmatizaciji govorit ćemo opširnije u drugoj raspravi.

Značajno je da se kod stigmatizacije krvarenje vraća u stanovitim periodičkim razmacima, i to bilo na istim bilo na različitim mjestima. Stigme mogu jednom nestati ili ostati nepromijenjene do same smrti. Značajno je nadalje da stigme ne vode do nikakve upale i do nikakvog gnojenja, a da se protive normalnom liječenju.

Obično se kaže da danas znamo za 330—350 stigmatiziranih osoba, od kojih je Crkva samo oko 60 podigla na čast oltara, ne zbog same stigmatizacije, nego kao osobe svetog života koje su u svojoj svetosti bile odlikovane ranama Kristovim. U sv. Franji Asiškom Crkva 17 rujna svake godine izričito slavi stigme ili svete rane, smatrajući da je Krist, »kad je svijet ohladnio, u tijelu svetoga Franje obnovio svoje svete rane, da raspali srca naša ognjem ljubavi svoje« (molitva sv. mise).

Neki krivo drže da je već sv. Pavao bio stigmatiziran. To se mišljenje osniva na neispravnom shvaćanju njegovih riječi u poslanici Galaćanima: »Ja nosim na tijelu svome znakove rana Gospodina Isusa« (6, 17). Time sv. Pavao hoće samo naglasiti da je preko mjere bio izbijen zbog svog propovijedanja (2 Kor. 11, 23),

a da brazgotine zadobivenih rana otvoreno svjedoče da je on vjeran Kristu. Uostalom, sv. Pavao još u drugom smislu sasvim općenito kaže da svi »uvijek nosimo amo i tamo smrt Isusovu u tijelu, da se i život Isusov na našem tijelu očituje« (2 Kor. 4, 10).

U pogledu statističkih podataka o stigmatiziranim osobama smatra se najklasičnijim autorom francuski profesor medicine A. Imbert-Gourbeyre u djelu »La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes« (Paris 1894, 2 sveska). U njegovom popisu ima 321 stigmatizirana osoba.[2] Kasniji se pisci redom na njega pozivaju. Međutim, znanstvena je vrijednost ovoga djela dosta prijeporna. Poznati franjevac A. Gemelli naglašuje da je katolički liječnik Imbert-Gourbeyre »utrošio mnogo tinte« u dokazivanje nadnaravnosti svetih rana, pa da su mnogi pisci mirne duše prepisivali njegove argumente koji su od neznatne vrijednosti.[3] Pozivajući se na sud isusovca H. Thurstona, da Imbert-Gourbeyre nije nimalo kritičan u prosuđivanju historijskih vrela, prošle je godine redemptorist P. Debongnie kritički ispitao historijske dokumente o stigmatiziranim osobama 13, 14 i 15 stoljeća.[4] Imbert-Gourbeyre u 13 stoljeću nabraja 32 stigmatizirane osobe. Međutim, sad znamo da od ovih treba odmah 16 osoba isključiti, jer se kod njih ne radi o stigmama u strogom smislu riječi. Slično u 14 stoljeću u popisu stigmatiziranih osoba među ostalima treba brisati sv. Gertrudu, koja je imala samo »duševnu ranu« na srcu. Isto tako treba po Debongnieu brisati sv. Katarinu Siensku, jer su njene rane bile »nevidljive«. U dominikanskom se redu svejedno slavi stigmatizacija sv. Katarine Sienske po odobrenju Benedikta XIII (prije 1 travnja, a sad 3 travnja). A. Gemelli brani nadnaravnost ove stigmatizacije, ali primjećuje da je ona posve specijalnog značaja.[5] Konačno i u 15 stoljeću od 25 navedenih

---

[2] I, str. XXI—XLI. Počinje sa sv. Franjom Asiškim (1224).

[3] A. Gemelli, Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza. (Vita e pensiero. 15, 1924, 589).

[4] P. Debongnie, Essai critique sur l'Histoire des Stigmatisations au Moyen âge. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«. Paris 1936 [II], 22—59).

[5] »Come sopra ho detto è da ritenersi di natura soprannaturale il caso di S. Caterina da Siena. Per le stimate di san Francesco la Chiesa, autorizzando la celebrazione di un ufficio proprio, ne sanzionò la realtà e il carattere, e lo fa in modo solenne. Per santa Caterina manca una tale solenne affermazione, ma noi possiamo ritenere di carattere soprannaturale le sue stimate... Ma le stimate di santa Caterina non si prestano molto facilmente a una dimostrazione come quelle di S. Francesco; inoltre questo miracolo ha un tale carattere così proprio che merita uno studio a parte.« A. Gemelli, navedena rasprava, 598—599 pod 1. — Koliko danas znamo, prvi je sv. Franjo Asiški imao stigme. Kod njega stigmatizacija nije popraćena patološkim pojavama, a i oblik njegovih svetih rana razlikuje se od većine poznatih slučajeva.

stigmatiziranih osoba u statistici Imbert-Gourbeyrea treba više njih brisati, i to zato što se kod njih radi o običnim mukama bez rana ili što u nekim slučajevima nema pouzdanih dokumenata o stigmama.[6]

Može se doduše reći da je broj stigmatiziranih osoba stvarno mnogo veći nego što znamo iz pismenih statistika. Ipak treba imati na umu da se pred naukom i pred Crkvom ne mogu opravdati svi oni slučajevi o kojima govori literatura. Usprkos tom je značajna činjenica, da je stigmatizacija na pr. u istočno-pravoslavnim crkvama nepoznata. Štoviše, jedan njihov stručnjak izričito kaže da istočno-pravoslavne crkve u principu zabacuju stigmatizaciju, smatrajući da ona znači otstupanje od pravog puta istočno-pravoslavnog mističkog bogoslovlja. U islamskoj religiji također nema stigmatiziranih osoba, što je uostalom i razumljivo, jer se njena nauka uopće protivi nutarnjem značenju stigmatizacije.[7]

Poslije ovih najnužnijih terminoloških i historijskih podataka zanima nas drugo pitanje: Što znamo danas o psihologiji stigmatizacije?

Odgovaram: Vrlo malo! Ali i to malo je vrlo zanimljivo i vrlo poučno.

Za psihologa je sumnjiva činjenica to što su stigmatizirane osobe velikom većinom ženske,[8] koje često nemaju samo stigme, nego na kojima se ujedno primjećuju najrazličnije patološke pojave. Te pojave nastaju psihogeno, to jest uslijed kolebanja duševne ravnoteže ili zbog jačih potresnih doživljaja. To su na pr. histerička uzetost, histerička sljepoća, čitanje misli, razumijevanje stranih jezika, viđenja, jedna vrsta života bez jela i pila, života bez spavanja i sl. Kod svih se opaža velika pobožnost prema ranjenom Isusu, pobožnost koja je razmjerno pretjerana, potencirana do krajnjih mogućnosti, pobožnost koja je u nekim slučajevima takoreći djetinjasta. Značajno je i to da su stigmatizirane osobe prije svoje stigmatizacije mnogo patile, naročito tjelesno. Stigme nastaju u velikim tjelesnim patnjama, u bolestima, najčešće tako da se ni ne zna odmah da se radi o neobičnim ranama. Skoro kod svih isti je razvitak: Prvo velika bolest ili potresni nutarnji doživljaji; onda

---

[6] P. Debongnie pri koncu svoje rasprave (58—59) kaže: »Avec le XVIe siècle, les investigations critiques deviennent de plus en plus compliqées, la critique du témoignage plus délicate aussi. Depuis le siècle dernier, les médecins se mêlent régulièrement de ces affaires, et leurs enquêtes demandent une compétence spéciale.«

[7] P. Debongnie, navedena rasprava, 26—27. Pisac se izričito poziva na odgovore što ih je dobio od »naročito kvalificiranih specijalista«.

[8] Od ukupnog broja poznatih stigmatiziranih osoba ima otprilike samo jedna osmina muških.

se pojavi jedna ili druga stigma, a obično traje nekoliko mjeseci dok se ne pojave sve stigme s periodičkim krvarenjima; samo se rijetko pojave sve stigme najedanput.[9]

Tu nam se odmah nameće pitanje: Treba li u svakoj stigmatizaciji vidjeti rezultat nadnaravnog djelovanja Božjeg? Ili drukčije: Mogu li stigme nastati i čisto naravnim putem?

Pitanje o naravnom postanku stigmatizacije treba odmah tako specificirati da pitamo za mogućnost takozvanog psihogenog podrijetla svetih rana. Nema naime sumnje da stigme nisu obični ubodi. Uopće se ne smatraju pravim stigmama one rane koje nastaju svijesnim ili nesvijesnim mehaničkim »manipulacijama«. Ako stigme mogu nastati naravnim putem, onda pravi uzrok treba tražiti u naročitim duševnim procesima. To bi u prvom redu bila sugestija ili autosugestija osjetljivih histeričkih osoba. A mogu odmah primijetiti da nam do danas nije poznat ni jedan jedini slučaj, u kojem bi medicina ili psihologija mogla apsolutnom sigurnošću tvrditi, da se radi o punovrijednoj stigmatizaciji čisto naravnog podrijetla.

Što se tiče medicinskog aspekta stigmatizacije, to se po A. Gemelliu danas uopće ne smije više tvrditi da se samim histerizmom postizavaju organske promjene.[10] Pariški profesor medicine J. Lhermitte drži da je proces stigmatizacije s medicinskog stanovišta »apsolutno nerazumljiv«, jer da nema nijednog fiziološkog procesa koji bi se približio stigmatizaciji.[11] Francuski liječnik J. Tinel pokušao je doduše ukazati na neke fiziološke ili patološke procese prema kojima bismo analogno mogli tumačiti stigme. Ali to je samo komplicirana hipoteza, za koju on sam kaže da je zasad o tome jedina hipoteza koja nije sasvim apsurdna.[12] Ipak treba, obratno, upozoriti na to da na pr. R. Schindler brani mogućnost, da se kod nekih naročito disponiranih osoba hipnozom stvaraju rane na bilo kojim mjestima tijela u obliku krvarenja kože ili u obliku krvavih mjehurića, a da se istim putem mogu izliječiti rane koje su se godinama protivile normalnom liječenju.[13] Po A. Lechleru poznat

---

[9] J. Teodorowicz, Konnersreuth im Lichte der Mystik und Psychologie. Salzburg-Leipzig 1936, 278.

[10] A. Gemelli, navedena rasprava, 597.

[11] J. Lhermitte, Le Problème médical de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, 72—73).

[12] J. Tinel, Essai d'interprétation physiologique des Stigmates. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, 97).

[13] Slično tvrdi: J. Raecke, Grundriss der psychiatrischen Diagnostik[10]. Berlin 1929, 152: »Zu Krankheitsbefürchtungen, hypochondrischer Selbstbeobachtung und Überwertung zufälliger Missempfindungen tritt ein durch die grosse Suggestibilität bedingtes Vermögen, seelische Vorgänge in körperlichen Störungen zum Ausdruck zu bringen: Stigmata. So kom-

nam je slučaj gdje je jedna teško histerička protestantkinja zadnjih godina autosugestijom (poslije prethodne sugestije) izazvala, kako neki vele, punovrijedne stigme na rukama, na nogama i na čelu, a također plače krv kao Terezija Neumann.[14]

Sigurno je da su stigmatizirane osobe većinom slabijih živaca, da su vanredno osjetljive i podražljive. Ženski je organizam specijalno izložen »vanrednim živčanim poremećenjima«, pa možda zato više inklinira na različne vanredne tjelesne pojave, eventualno i na stigmatizaciju.

Međutim, otsudno je pitanje ovo: Može li tvorni uzrok stigmatizacije biti činilac naravnog reda?

Čini se da je čisto naravna stigmatizacija isključena, i to zato što bez milosti po svoj prilici nije moguće imati onu intenzivnu usredotočenost čitave duše na muku Kristovu, usredotočenost koja je potrebna za eventualno psihogeno uzrokovanje stigmatizacije.[15]

Sad možemo još ovako pitati: Je li moguće da je glavni tvorni uzrok stigmatizacije čisto naravnog značaja, pa da je milost potrebna samo kao »instrumentalni» uzrok?

---

men die mannigfaltigsten, oft wechselnden psychogenen (hysterischen) Reaktionen zur Beobachtung.« — Pretjerano i utoliko nekritički piše W. Jacobi: »Wenn stigmenähnliche Phänomene schon im Alltagsleben experimentell auf suggestivem Wege möglich sind, wieviel mehr da, wo durch religiöse Erregung das Seelenleben bis in die innersten Tiefen bewegt ist, wo der Körper durch Askese und langanhaltendes Fasten geschwächt ist, und ekstatische Zustände eine ganz besonders günstige Basis schaffen. Erotische Unterströmungen, ein durch die Abgeschlossenheit des Klosterlebens irregeleitetes Sexualleben bei den weiblichen Stigmatisierten — und das sind sie ja in der Mehrzahl — das mystische sich völlige Versenken in die blutigen Bilder von Jesu Wunden, das glühende Streben völlig in dem Erlöser aufzugehen und Teil zu haben an seinen Qualen und Schmerzen — kein Wunder, wenn da auch der Körper in Mitleidenschaft gezogen wird und autosuggestiv den Überschwang innerer Erregung und Bewegung in den zutage tretenden Stigmen widerspiegelt.« W. Jacobi, Die Stigmatisierten. Beiträge zur Psychologie der Mystik. München 1923, 56—57. — Na psiho-fiziološkoj osnovi pokušao je tumačiti stigmatizaciju kao naravnu pojavu i J. Bremm, Zur Psychologie der Stigmatisation. (Hochland. 18 [II], 1921, 80—88). — Protiv toga se s pravom brani B. Grabinski, Wunder. Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung. Hildesheim 1923, 246—291.

[14] A. Lechler, Das Rätsel von Konnersreuth im Lichte eines neuen Falles von Stigmatisation. Elberfeld 1933.

[15] G. Wunderle, Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente. Würzburg 1931, 22. A. Mager, Le Problème scientifique de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, 150).

Poslije navedenog slučaja, o kojem govori A. Lechler, naginje G. Wunderle ovoj tezi.[16] Teoretske osnove za takvo mišljenje pruža isusovac J. Lindworsky svojim pokušajem »načelnog tumačenja autosugestije«.[17] Povoda za ovo tumačenje dala mu je popularna literatura »couéizma« (po francuskom ljekarniku E. Couéu), u kojoj se često kaže da misli mogu uzrokovati ili liječiti organske bolesti. Neki, štoviše, pripisuju autosugestiji neograničenu ljekovitost. Međutim eksperimentalna nam psihologija sasvim sigurno svjedoči da duševni činioci ne djeluju neposredno na tijelo, nego da između duše i tijela »posreduju« predodžbe. Volja ne može uzrokovati pokret ruke, ako ne »posreduje« pokretna predodžba između htijenja i pokreta. Za tumačenje neobičnih pojava »couéizma« treba razlikovati sugestiju i ideoplastiju. U sugestiji čovjek dolazi do izvjesnog uvjerenja o nečem, a da nema za to ni pravih razloga ni kritičke kontrole. Na primjer: čovjek iznenada osjeća ubod na lijevoj strani trbuha te je uvjeren (živo se boji) da ima upalu slijepog crijeva. Tu nema pravih razloga, jer osjećaj uboda još nije siguran simptom upale slijepog crijeva; osim toga nema ovdje ni kritičke kontrole, jer ako bi se naš hipohondar sjetio da se slijepo crijevo nalazi na desnoj strani, odmah bi se riješio svog straha. — Sad se može dalje dogoditi da naš hipohondar zbog svoje velike zabrinutosti najedanput dobije osip na lijevoj strani trbuha. Ta se pojava može nazvati ideoplastijom, ne zato što bi se specifički radilo o učinku sugerirane misli, nego zato što se radi o tvorbi koja potječe od takvih misli, koje dugo i živo (plastično) zanimaju dušu. Lindworsky smatra da je ideoplastija naravni proces, koji se načelno može protumačiti bez ikakve mističke sile i bez neposrednog djelovanja duše na tijelo samim psihološko-fiziološkim »zakonima reprodukcije«. Tom prilikom izričito kaže: Po ovoj je teoriji razumljivo, kako može nastati naravna

---

[16] G. Wunderle. Essai sur la Psychologie de la Stigmatisation. (Études Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«, 157—163). Isti izvještaj pod naslovom: Zur Psychologie der Stigmatisation. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, 145—151). Wunderle kaže doduše (145, opaska) da nema ozbiljnih razloga protiv »čisto naravne stigmatizacije«, ali kasnije naglašuje (148, opaska) da kod njega »naravnost« ne isključuje milost, već samo nadnaravno mističko čudo. Drugim riječima, ne treba svaku stigmatizaciju smatrati čudom u bogoslovskom smislu. — NB. Nedavno je pod gornjim naslovom izašla nova knjiga: G. Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938. Ja ću skoro na drugom mjestu opširnije obraditi psihologiju stigmatizacije i tom zgodom prikazati naučno značenje ove publikacije.

[17] J. Lindworsky, »Gnadenkraft«. Versuch einer Theorie der Autosuggestion. (Stimmen der Zeit. 115, 1928, 29—43).

stigmatizacija. Često stigme uopće ne izgledaju kao da su udovi naprosto probijeni nekim predmetom, već su to crvenila, otekline, krvarenja i slično, dakle živcima regulirane reakcije organizma. To što se u hipnozi dosada nisu mogle proizvesti prave stigme, nego samo mjehuri i bubuljice, nije razlog protiv spomenute tvrdnje, jer se u hipnozi nikad ne može postići ono duševno raspoloženje, u kojem se nalazi onaj koji proživljava vizije. Time se ništa ne tvrdi o stvarnom podrijetlu pojedine stigmatizacije.[18]

Prema današnjem stanju znanosti možemo o psihologiji stigmatizacije ukratko reći ovo.

Ne treba u svakoj stigmatizaciji gledati čudo u bogoslovskom smislu, to jest pojavu koju jedino Bog može proizvesti. Ali stigmatizacija nije ni obični, čisto naravni proizvod (kao na pr. obične pojave sugestije ili autosugestije). Stigmatizacija pretpostavlja izvjesne potresne duševne doživljaje, a zatim intenzivno religiozno proživljavanje Kristove muke. To intenzivno proživljavanje djeluje u duši kao takozvana plastična sila, koja oblikuje tjelesnu vanjštinu prema nutarnjem doživljavanju. Ova se intenzivnost vrlo visokog stupnja postizava, kako se čini, samo u iskrenoj odnosno pravoj religioznosti; dakle, ne u sugeriranoj religioznosti kao takvoj. Ali ona svejedno ne vodi uvijek do stigmatizacije. To je znak, da je djelatnost spomenute »plastične sile« uvjetovana još i drugim činiocima. Kojima? Bez sumnje milošću (u onom smislu, u kojem je milost kod svih pravih religioznih čina u različnoj mjeri potrebna), a u psihološkom pogledu naročitom psihičkom strukturom čitave osobe kao i njenom naročitom tjelesnom konstitucijom. Tako je razumljivo da je Blažena Djevica Marija pod samim križem

---

[18] J. Lindworsky, navedena rasprava, 40. — »Quand même on arriverait à prouver que les stigmates peuvent s'expliquer naturellement, la religion et la mystique n'auraient pas à s'en troubler.« A. Poulain, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique.[11] Paris 1931, 586. — Predaleko je išao A. Brecelj: »Razprava o stigmatizaciji nas vede samo do ugotovitve, da spada ta pojav, dasi izreden in sila redek, vendar v red in vrsto človeškega dogajanja, ki mu ni treba iskati razlage izven človeške narave. Stigmatizacija ni sama po sebi čudežen pojav, čudežen v tem zmislu, da bi se trebalo za naše doumevanje zatekati k izvenčloveškim činiteljem.« (U opasci primjećuje uredništvo, da pisac ne isključuje pri tome djelovanje milosti.) A. Brecelj, Studija o stigmatizaciji. (Čas. 27, 1932-33, 122). Na taj je članak s teološko-filozofskog stanovišta odgovorio A. Ušeničnik, Pripomnje k študiji o stigmatizaciji. (Čas. 27, 1932-33, 127—137). U tom se odgovoru dobro korigiraju Breceljeve apodiktičke tvrdnje, prema kojima bi se stigmatske pojave Terezije Neumann mogle naravno tumačiti. Ušeničnik ispravno brani tezu, da stvar još nije dovoljno ispitana: non liquet.

mogla zajedno sa svojim Sinom na najintenzivniji način proživljavati Kristovu muku, a da kod nje ipak nije morala uslijediti stigmatizacija.

Iz svega ovoga slijedi, da kod prosuđivanja stigmatizacije, bilo sa stanovišta psihologije bilo sa stanovišta mističkog bogoslovlja, moramo najviše paziti na cjelokupnu ličnost.[19] To je u naučnom pogledu vrhovni kriterij, a do Crkve stoji, hoće li definitivno izreći autoritativan sud o samom religioznom smislu pojedinog konkretnog slučaja stigmatizacije.

II Slučaj Terezije Neumann

Potsjećam prvo na najvažnije podatke.

Terezija Neumann je dobro razvijena, snažna seljačka djevojka. Danas ima 40 godina (rođena je 9 travnja 1898). Prije stigmatizacije preboljela je veliku bolest. Za vrijeme jednog požara nosila je i dodavala puna vedra vode čovjeku, koji je više nje gasio vatru. To je bilo 10 ožujka 1918 godine, dakle, u njenoj 20 godini. Najedanput je u leđima osjetila veliku bol. Morala je smjesta napu-

---

[19] »Bei alledem ist vom Standpunkt rein psychologischer Würdigung und noch mehr vom Standpunkt mystisch-theologischer Beurteilung des Blicks auf die Gesamtpersönlichkeit des Stigmatisierten niemals zu entraten. Denn erst dadurch lernt der Psychologe, soweit es menschlicher Einfühlung überhaupt möglich ist, entscheiden, ob in dem betreffenden Falle ein echtes Erleben festgestellt werden müsse, oder ob die Vorbereitung und Auswirkung des ganzen Geschehens nur von aussen eingeflösst sei. Ich huldige der Meinung, dass auch die suggestiv beigebrachte seelische Einstellung der Compassio nur dann zur Stigmatisation führe, wenn eine volle innere Aneignung erfolgt ist. Diese braucht dann gewiss nicht notwendig eine im strengen Sinne »mystische« Begnadigung zu sein. Aber rein psychologisch gesprochen, halte ich dafür, dass die ideoplastische Wirkung nur dann eintritt, wenn die gesamte seelische Kraft auf die Vorstellung des Gekreuzigten konzentriert ist. Die Stigmatisation ereignet sich bezeichnenderweise regelmässig innerhalb der »Ekstase«. Vielleicht ist es nicht günstig, hier schlechtweg von einer Verengung des Bewusstseins zu sprechen. Es ist wohl eher als ungeheure Spannung verständlich, was in der mit-leidenden Persönlichkeit nach solchem Ausdruck drängt. Kann sie in nichtreligiöser Sphäre vorkommen? Ich glaube, kaum.« G. Wunderle, Zur Psychologie der Stigmatisation. (Philosophisches Jahrbuch. 50, 1937, 151). — »Der Wunder- bzw. Gnadencharakter einer sichtbaren Stigmatisation kann nur bewiesen werden aus der Besonderheit des Einzelfalles und der Persönlichkeit.« M. Waldmann, Stigmatisation. (Lexikon für Theologie und Kirche. IX. Freiburg i. Br. 1937. 831).

stiti posao. Pokazali su se različni znakovi paralize, strašni grčevi u nogama, a konačno i potpuno osljepljenje. Na lijevoj nozi imala je veliku ranu, a na leđima također šest do osam većih rana, iz kojih je curila voda, krv i gnoj. Od 25 travnja 1923 godine počela su različita ozdravljenja, obično na spomendane sv. Terezije od malog Isusa, a bila su popraćena vizijama. U korizmeno vrijeme 1926 godine vidjela je Terezija Neumann najedanput sasvim jasno Isusa na Maslinskoj Gori. U isto vrijeme osjetila je na lijevoj strani prsiju veliku bol. Mislila je da će umrijeti, a imala je utisak da osjeća kako curi nešto vruće. To je bila vruća krv, koja nije prestala curiti sve do sutradan u podne. Na Veliki četvrtak i Veliki petak iste godine tekla je krv tako obilno iz njene rane i iz njenih očiju, da su i njeni roditelji sad prvi put primijetili o čemu se radi. Na Veliki petak uveče pojavile su se već i rane na rukama i nogama, poslije još rane po glavi, po plećima i po ostalom tijelu. Imao sam prilike da vidim komad rublja s priličnim ostacima skrutnute tvrde krvi. Taj komad poklonila je Terezija svojoj sestri, koja služi kod župnika Nabera u Konnersreuthu.

Ovdje ne ulazim u pitanje Terezijinih ekstaza, u kojima ona svakog petka (iznimke čine naročiti liturgijski blagdani) proživljava muku Kristovu, i to tako da iz njenih rana, iako ne uvijek iz svih, kao i iz njenih očiju teče krv. Te činjenice smijem kao poznate pretpostaviti. Htio bih ovom prilikom obratiti pažnju na samu činjenicu s t i g m a t i z a c i j e i pokazati, zašto su baš crkveni krugovi i učenjaci tako rezervirani prema Tereziji Neumann.



Terezijine rane stalno bole i ona se već naučila na običnu bol. Ona ima osjećaj, da rane prolaze kroz ruke i noge. A tome ne odgovara liječnički nalaz, iako zapažamo ranu u različnom obliku s jedne i s druge strane ruku i nogu. Rana na lijevoj strani prsiju dugačka je oko tri centimetra. Ja sam pobliže promatrao ranu na Terezijinoj desnoj ruci. To je tanka, elastična tamno-crvena kožica, koja je prvih godina na vanjskoj strani ruke imala veličinu kruga otprilike u promjeru od 15 do 20 milimetara, a u zadnje vrijeme ima oblik kvadrata slične veličine. Na nutarnjoj strani ruke rana je znatno manja. Rana nije zavezana, već samo pokrivena običnom crnom vunenom polurukavicom, a ipak se nikad ne gnoji. Mnogi misle da je medicinski ustanovljeno, da je u ovom slučaju prijevara potpuno isključena. Zašto? Naročito iz ovih razloga: Prvo, jer je tobože od više liječnika sa sigurnošću utvrđeno, da krvarenje počinje sasvim spontano. Drugo, jer je tobože mikroskopski utvrđeno, da se radi o pravom krvarenju. Treće, jer je krvarenje tako veliko, da ne može biti umjetno uzrokovano, a da pri čestom ponavljanju ne ostavlja nikakvih ožiljaka. Četvrto, jer se radi o krvi koja je drukčija od one koja teče iz umjetno uzrokovanih povreda. Peto, jer nema ni najmanjeg znaka ili traga gnojenja.

Pa zašto onda ipak ta velika rezerviranost prema Tereziji Neumann?

Prije svega iz historijskih i načelnih razloga. Poznato je, naime, da ima i takvih slučajeva, u kojima su izvjesne osobe dugo pokazivale znakove prave stigmatizacije, a da nisu časno svršile.[20] Osim toga, kako sam već naglasio, pitanje stigmatizacije treba uvijek prosuditi u svijetlu cjelokupne ličnosti. To je prvi i najvažniji naučni kriterij.

S tog stanovišta treba uzeti u obzir, da je francuski karmelićanin Bruno a Jesu Maria na svoja pitanja o bolestima Terezije Neumann dobio odgovor neurologa, da te bolesti (od 1918—1923) ne mogu biti posljedica organskog oboljenja, već samo proizvod histerije. Znam da se riječ »histerija« mnogo zloupotrebljava. Ali je u ovom slučaju stvar utoliko od izvjesne važnosti, jer je Terezija dobila potporu za unesrećene (Unfallrente) na osnovi liječničkog svjedočanstva, u kojem se kao dijagnoza navodi »hysteria traumatica«. Dakle, još prije nego što se znalo da će Terezija Neumann biti stigmatizirana, smatrala se histeričkom osobom.

Nadalje treba uzeti u obzir i to, da Terezija navodno već preko jedanaest godina živi bez jela i pila. Samo jedanput, naime 1927 godine, bila je kroz 15 dana i jedan sat pod strogim liječničkim nadzorom. Rezultat je uglavnom vrlo povoljan, sasvim u prilog Tereziji. Ipak je preostalo još jedno pitanje, zbog kojeg su i bavarski biskupi željeli ponovni pregled. Činjenica je naime, da je analiza izlučenih tvari za vrijeme spomenutog pregleda sasvim u skladu s tvrdnjom, da je Terezija postila, odnosno da nije uzimala hrane. Međutim, dok se tvrdi da ona ni prije ni poslije tog pregleda jednako nije uzimala hrane, analiza izlučenih tvari pokazuje protivnu sastavinu. Pred takvim nalazom učenjak ne može i ne smije biti ravnodušan, nego mora tražiti novi pregled. — U vezi s ovim potsjećam na dvije značajne historijske činjenice. Prvi slučaj: Magdalena od Križa, franjevka iz Kordobe (Cordoba), iz prve polovice 16 stoljeća, koja je triput bila poglavarica svoga samostana, zavaravala je svoju okolinu, najveće teologe, biskupe i kardinale, čak i inkvizitore, i to kroz 11 godina životom bez jela i pila, a 38 godina tobožnjim ekstazama i drugim pseudomističkim pojavama. Kasnije je sve javno priznala.[21] Drugi slučaj: Jedna mlada djevojka ležala

---

[20] O. Pfülf, Stigmatisation. (Kirchenlexikon. XI². Freiburg i. Br. 1899, 816).

[21] Govoreći o izvorima ili uzrocima pseudo-objava Poulain kao klasičan primjer navodi ovaj slučaj: »Il peut arriver d'abord que la personne qui affirme avoir reçu des révélations soit menteuse et de mauvaise foi. Un des plus célèbres exemples est celui de Madeleine de la Croix, franciscaine de Cordoue, au début du XVIe siècle. Elle naquit en 1487, entra au couvent à dix-sept ans, en 1504, et fut trois fois abbesse de son

je 18 mjeseci u dubokom snu. Činilo se da je za sve vrijeme proces prehrane bio sasvim isključen. Iz njenih je usta tekla krv. Dan i noć bdjeli su pored nje. Smatralo se da je svaka prijevara isključena. Međutim, kad su je na zahtjev vlasti i liječnika prenijeli iz obiteljske kuće, sve je najedanput prestalo i slučaj se protumačio.[22]

Prema ovakvom stanju stvari razumljivo je, da su bavarski biskupi rado uvažili želje samih katoličkih liječnika te preporučili novi pregled, i to izvan kuće Terezijinih roditelja, u jednoj klinici ili u jednom samostanu. Naročito liječnici insistiraju na ovom zahtjevu, jer smatraju da je kod histeričkih osoba promjena okoline prvi preduvjet naučnog promatranja. Imam jedan dopis, u kojem katolički liječnik dr. Deutsch navodi izjavu regensburškog biskupa M. Buchbergera, Ordinarija Terezije Neumann, po kojoj je još 7 listopada 1936 godine rekao da će obitelji Neumann saopćiti svoju želju, da se iznova vrši pregled obzirom na Terezijin život bez jela i pila.

Konačno je Biskupski ordinarijat u Regensburgu 10 prosinca 1937 godine izdao službeno saopćenje o Konnersreuthu. U njemu se među ostalim kaže da je liječnički pregled iz 1927 godine mogao ustanoviti samo tadašnje stanje stvari, ali da njime nije ništa rečeno o kasnijem Terezijinom životu, za koji se također tvrdi da je život bez jela i pila. Zato regensburški biskup, cijeli bavarski episkopat i Rim žele novi pregled. Terezija se izjavila spremnom

---

monastère. Dès l'âge de cinq ans, le démon lui apparut sous la forme de différents saints, et lui inspira peu â peu un vif désir de passer pour une sainte. Elle avait treize ans, lorsqu'il jugea son âme suffisamment possédée par la vanité, l'orgueil et la sensualité; il avoua nettement qui il était, et lui promit que, si elle se liait avec lui par un pacte, il étendrait au loin sa réputation de sainteté et lui procurerait pendant trente ans, au moins, toutes les jouissances qu'elle voudrait. Elle accepta, et Satan devint son conseil, quoique à certains jours elle eût voulu l'éloigner, tellement elle était terrifiée par les formes affreuses qu'il prenait. Grâces à son secours, elle réalisait toutes les apparences du merveilleux divin: extases, lévitation, prédictions souvent réalisées. Elle se faisait elle-même des plaies stigmatiques et, pendant onze ans, persuada aux autres qu'elle ne prenait aucune nourriture; elle s'en procurait en secret. Elle arriva pendant trente-huit ans, jusqu'en 1543, à tromper sciemment les plus grands théologiens d'Espagne, les évêques, les cardinaux, les inquisiteurs et les seigneurs de la cour. On venait de tous côtés la consulter et on la comblait d'aumônes. Ayant été sur le point de mourir, elle avoua tout publiquement, puis regretta ses aveux. Il fallut recourir aux exorcismes, pour que le démon perdît empire sur la volonté. Finalement, elle fut condamnée à être enfermée dans un autre couvent de son ordre.« A. Poulain, Des grâces d'oraison[11], 356—357.

[22] Prema Brücku J. Lhermitte, navedena rasprava, 67.

za taj pregled, ali njen otac stavlja uvjete na koje se ne može pristati. Stoga crkvena vlast ne preuzima nikakvu odgovornost za neobične događaje u Konnersreuthu, a do novog pregleda neće više izdavati dozvole za posjećivanje Terezije Neumann. — U cijelosti ću citirati tekst ovog saopćenja, jer je za samu stvar vrlo važan:

»U 1927 godini po biskupskoj odredbi podvrgla se Terezija Neumann četrnaestdnevnom liječnički nadziranom pregledu u pogledu njena života bez jela i pila. Izvještaj o tom pregledu bio je objavljen. Odonda je prošlo 10 godina za kojih Terezija Neumann po svojim izjavama nije uzela nikakva jela i (kroz više godina) također nikakva pića. Opetovano su bile izražavane sumnje da li su ti podaci tačni i ne osnivaju li se možda na prijevari ili na samoobmani. Izvještaji koji su djelomice govorili u prilog a djelomice protiv pouzdanosti izjava Terezije Neumann nisu mogli i ne mogu pružiti konačno razjašnjenje i sigurnost. Sumnje i prepirku može samo novi od liječnika vođen i nadziran pregled dokrajčiti, jer je pregled od 1927 godine mogao doduše utvrditi tadašnje činjenično stanje, ali ne može biti nikakva potvrda ili pobijanje za ustvrđeni život bez jela i pila za vrijeme slijedećih godina. Zato je dijecezanski biskup obitelji Neumann ponovno izrazio želju da ona da svoj pristanak za takav pregled. Toj želji priključio se cijeli bavarski episkopat i pod datumom od 4 kolovoza 1937 i Sveta kongregacija sv. oficija. Terezija Neumann je pristala na pregled, ali ga je njen otac dosad odbijao odnosno spojio s uvjetima koji se ne mogu ispuniti. Kod takvog stanja stvari ne može crkvena vlast preuzeti nikakvu odgovornost za istinitost tvrdnje o životu bez jela i pila kao ni za karakter ostalih izvanrednih događaja u Konnersreuthu. Dok se novim pregledom ne stvori jasan sud o tim događajima, neće se ubuduće više izdavati dopuštenje za posjećivanje Terezije Neumann.

Konačni sud o događajima time ipak nije dan. Literarna prepirka u toj stvari ima u pomanjkanju nužnih temelja malo smisla i vrijednosti, i bilo bi bolje da izostane. Još više vrijedi to o nekim izvještajima u kojima se lakovjerno traži čudo a koji nisu dovoljno provjereni, kako ih primjerice sadržaje konnersreuthski godišnjak (»Konnersreuther Jahrbuch«). Za te izvještaje Terezija Neumann nije odgovorna, jer su oni većinom bez njena znanja objavljeni.«[23]

[23] Amtsblatt für die Diözese Regensburg. Nr. 12, 10. Dezember 1937. — Kao što sam ja u svojoj knjizi »Konnersreuth u svijetlu psihologije religije« sa čisto naučnog gledišta dokazao, da znanost ne može suditi o događajima u Konnersreuthu, jer ne raspolaže potrebnim podacima, tako se i u ovoj izjavi naglašuje, da literarna polemika o Konnersreuthu nema smisla niti je potrebna, jer nema potrebnih preduvjeta, i zato je bolje da se prekine. — Liječnici se još razilaze kod pitanja o mogućnosti života bez jela i pila kao naravnoj pojavi. K. Graninger smatra da je ta

Do danas su sve želje i intervencije ostale bez uspjeha. Terezijin otac neće pristati na bezuvjetni novi pregled. Liječnici su tobože prijetili »katoličkim injekcijama« i sličnim izrekama. Otac Neumann se boji, da će liječnici zlostavljati Tereziju. Biskupi opet kažu da je danas moguće sastaviti komisiju savjesnih liječnika, koji će i bez zlostavljanja moći konstatirati, da li Terezija uistinu živi bez jela i pila. Glavna je zapreka ta što se stvorio takozvani konnersreuthski krug, to jest skupina ljudi, koji su subjektivno uvjereni o nadnaravnosti svih konnersreuthskih pojava te stoga u minucioznom naučnom ispitivanju tih pojava vide pogibelj profanacije. Vrlo nesretnu ulogu igra u tom pogledu župnik Naber. Na osnovi svog ličnog iskustva mogu reći da nisam bio oduševljen njegovim postupkom. Da je on predusretljiv i prijazan, to rado priznajem. Ali u razgovorima stranaka s Terezijom on obično vodi glavnu riječ. Ja sam ga u župnom dvoru pitao, da li bih mogao Tereziju fotografirati. Vidio sam da mu je bilo neugodno; odgovor je utoliko bio negativan. Pričao mi je da Terezija to ne voli, da su je različni novinari htjeli kriomice fotografirati, ali ona kao da je to na nadnaravni način primijetila i tome slično. To mi nije dalo mira. Odlučio sam se na eksperiment. Terezija je izašla iz župnog stana i zadržala se nekoliko minuta na dvorištu u razgovoru s jednim redovnikom iz Svete Zemlje. Skočio sam gore, rekao bih na sprat župnog stana. Snimak s prozora je uspio, a da Terezija nije ni najmanje reagirala. To me je ohrabrilo. Poslije spomenutog razgovora išla je Terezija kroz jednu sušu u vrt da bere cvijeće. Pošao

---

mogućnost već potvrđena mnogim slučajevima. Među ostalim kaže: „»Nahrungsloses Leben«?! — Ja, das gibt es! Und es gibt nicht bloss ein von mystischen Begleiterscheinungen (Stigmatisation, Xenoglossie, Prophetie usw.) erfülltes »nahrungsloses Leben« (von mir »Inedia paradoxa mystica« genannt), sondern auch ein profanes »nahrungsloses Leben«, ohne solche mystische (supranormale oder parapsychische) Begleiterscheinungen (»Inedia paradoxa profana«)." Svoju teoriju ukratko skicira ovako: „Nach Erkenntnis der Tatsachen, die zur Überzeugung von der Existenz »nahrungslosen Lebens« führen, erhebt sich natürlich sofort die Frage nach der Erklärung dieser Lebensmanifestation. Ohne auf die biologischen und physiologischen Details hier eingehen zu können, möchte ich diese kurz folgendermassen zusammenfassen: Das Gesetz von der Erhaltung des Lebens durch Energie erscheint auch im Falle nahrungslosen Lebens n i c h t aufgehoben. Es handelt sich dabei auch nicht um ein faktisch »nahrungsloses Leben«, sondern nur um den Schein eines solchen. Um eine Energieaufnahme nicht aus »z w e i t e r H a n d« (tierischer oder pflanzlicher Nahrungsstoffe), sondern um eine Energieaufnahme (Ernährung) aus »e r s t e r H a n d« (atmosphärisch-kosmischer Nährstoffe) — also um direkte Energieaufnahme!" K. G r a n i n g e r, Das Fanal von Konnersreuth. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1932, 163 i 164).

sam za njom. Opet je uspio snimak, i to dok je dolazila pravcem prema meni. Po mom sudu morala je čak vidjeti fotografski aparat. A što se dogodilo? Ništa. Malo smo se razgovarali. Terezija je bila prijazna kao obično. Ni jednim znakom nije pokazala da zna nešto o mom snimanju.

Ova činjenica sigurno ne govori ni za, ni protiv nadnaravnosti Terezijinih pojava. Ali ako tu činjenicu dovedemo u vezu sa spomenutim izvodima župnika Nabera, onda nas ipak obuzme malo neugodno čuvstvo. I nehotice se u nama mora javiti sumnja. Svakako ovakav način tutorstva nije u skladu s opravdanim naučnim zahtjevima, kojih se ne možemo odreći ni kod prosuđivanja slučaja Terezije Neumann.

Spomenuti katolički liječnik dr. Deutsch s krugom ljudi oko sebe odlučno zastupa mišljenje da župnik djeluje s u g e s t i v n o na Tereziju Neumann. To nije doduše namjerna i potpuno svijesna sugestija, ali je dosta da se radi o nesvijesnoj sugestiji. Imajmo pred očima primjer, na koji potsjeća dr. Deutsch, pa ćemo vidjeti da ta stvar nije od sporedne važnosti. »Elberfeldski konji«, među kojima je najviše poznat »der kluge Hans«, dresiranjem su postali dobri matematičari i mogli su rješavati komplicirane računske zadaće. Ni tu nije konj svijesno uviđao. I nemojmo zaboraviti ni to, da svaka histerička osoba ima svoju naročitu psihu. Ona sama ni ne zna da se u nekim stvarima ponaša abnormalno. Mnoge svoje čine naprosto ne može voljom kontrolirati. Ona je uz to vanredno podražljiva, tako da po našim običnim računima nema nikakvog razmjera između podražaja i reakcije. Zato njeni iskazi često ne odgovaraju istini, iako nam takva osoba punom iskrenošću referira o svojim doživljajima. Razlog je taj, što između onog što se stvarno zbiva i onoga što takva osoba stvarno iskusi nema nikakve prave veze uslijed naročite bolesti.[24]

Za nas katolike mnogo znači činjenica, da bavarski biskupi naročito od 1932 godine pa sve do danas složno stoje na stanovištu da je potreban ponovni pregled Terezije Neumann.[25] Još više nam

---

[24] Već 1931 godine rekao je benediktinac A. M a g e r u Beču na međunarodnom kongresu za psihologiju religije: »Ich kam zu dem Ergebnis, dass im Konnersreuther Geschehen natürliche, ja pathologische Faktoren im weiten Umfang mitbeteiligt sind. Es blieb aber ein Restbestand, der auf Grund unserer heutigen Ursächlichkeitskenntnis nicht erklärt werden kann.« G. W u n d e r l e, Um Konnersreuth. Neueste religionspsychologische Dokumente. Würzburg 1931, 37. — Puno ozbiljniji su prigovori sa stanovišta mističkog bogoslovlja. J. W e s t e r m a y r, rektor Bogoslovskog sjemeništa u Freisingu, među ostalim tvrdi da je Terezija u poluekstatičkom stanju u ime Kristovo davala savjete i odgovore, koji se kose s izvjesnim pozitivnim propisima morala i sa zakonima askeze.

[25] »Der bayrische Episkopat hat 1932 nach gemeinsammen Beschluss an die Familie Neumann den Wunsch gerichtet, dass die Fortdauer der

govori činjenica, da je još polovicom 1937 godine sam Rim izjavio želju u istom smislu.

Obitelj Neumann ne popušta!

*

Ako pitamo, da li su rane Terezije Neumann mogle nastati na histeričkoj osnovi, bilo sugestijom bilo autosugestijom, ili možda u smislu naprijed izložene teorije o mogućnosti takozvane naravne stigmatizacije, onda moramo reći da se u tom pogledu mišljenja razilaze. Bez sumnje ima nekoliko činilaca u prilog naravnoj stigmatizaciji: dijagnoza »hysteria traumatica«, petgodišnja teška bolest, potresni duševni doživljaji, eventualno i intenzivna religioznost, jer je Terezija htjela biti misionarka. Svakako se i u ovom slučaju radi o pozitivnoj subjektivnoj religioznosti, koja Tereziji služi na čast.

Hoćemo li procijeniti pravu objektivnu vrijednost te religioznosti, onda treba uzeti u obzir čitavu Terezijinu osobu, prema tome također sve one prijeporne i donekle sumnjive momente, koje sam naprijed izložio.[26] Ali kao što obzirom na prijatelje Konnersreutha ukazujem na potrebu, da se stigmatske pojave moraju prosuđivati u svijetlu cjelokupne Terezijine ličnosti, tako isto naglašujem i obzirom na neprijatelje, da se Konnersreuth mora tumačiti kao konkretna cjelina. Nije dosta navoditi za pojedinosti analogne slučajeve iz patopsihologije, parapsihologije i psihijatrije, već treba protumačiti Konnersreuth kao naročitu individualnu, konkretnu cjelinu. A s tog stanovišta naš stav prema Konnersreuthu ne može biti ni potpuno negativan, ni potpuno pozitivan. Jedino

---

absoluten Nahrungslosigkeit durch eine neue, längere Beobachtung in einer Klinik oder Anstalt festgestellt werde, damit allen Zweifeln die Berechtigung genommen werde. Der Vater der Therese Neumann ging darauf nicht ein, was, wenn auch nicht bedenklich, so doch höchst bedauerlich ist.« Tako čitamo u samom Buchbergerovom Lexikon für Theologie und Kirche VII. Freiburg i. Br. 1935, 514. U listu od 7 listopada 1936 rekao je biskup Buchberger za ovaj članak navodno ovo: »Auch dieser Artikel steht auf dem Standpunkt, dass nur eine wirklich einwandfreie Untersuchung der Nahrungslosigkeit und Ausscheidungslosigkeit, wie sie die bayrischen Bischöfe gewünscht haben und auf welche ich immer hindrängte, geeignet und genügend wäre, um im Urteil über Konnersreuth sicher zu gehen. Es ist nach wie vor mein dringendster Wunsch, dass eine solche Untersuchung durchgeführt wird; ich werde neuerdings diesen Wunsch der Familie Neumann zur Kenntnis bringen.« — Nerazumljivim i skoro nekritičkim oduševljenjem pisao je u zadnje vrijeme o Konnersreuthu S. v. Radecki, Konnersreuth. (Hochland. 34, 1936/37, 491-506).

[26] Sasvim nekritički piše Jeanne Danemarie, Le Mystère des Stigmatisés[4]. De Catherine Emmerich à Thérèse Neumann. Paris 1933, 227: »La vie de Thérèse Neumann est une vie miraculeuse et le Seigneur est maître de dispenser le miracle à sa guise.«

je opravdana razborita rezerviranost, tim više što se obitelj Neumann ne odaziva želji bavarskih biskupa i Rima.

III Najnoviji glasovi o Konnersreuthu

Ovaj svoj članak predao sam još početkom siječnja ove godine uredništvu Bogoslovske smotre. Prilike su htjele da se sa štampanjem čekalo do danas, kad svoje izvode mogu dopuniti novim zanimljivim podacima.

Povodom naprijed spomenute izjave regensburškog Biskupskog ordinarijata referirao je P. Havemann u časopisu »Schönere Zukunft« o različnim mišljenjima teologa i liječnika, koji se rezervirano ili čak negativno drže prema Konnersreuthu.[27] Na to je u »Katholische Kirchenzeitung«-u (Salzburg) od 10 veljače 1938 reagirao župnik Naber otvorenim pismom. Župnik Naber se, naravski, poziva na svoje dugogodišnje iskustvo i na svoja dugogodišnja »tačna« opažanja, na svoju razboritost i na svoje poštenje. Naglašuje da bi čak svojim životom svjedočio za tvrdnju da Terezija uistinu živi bez jela i pila. Ogorčen je zbog neprestanih napadaja protivnika, teologa i liječnika. Ne ustručava se reći da ovi bez prestanka serviraju najobičnije laži protiv Konnersreutha, pa da to nazivaju naukom. Veli da je 1927 godine tadašnji regensburški generalni vikar, kad je htio predobiti obitelj Neumann za pregled Terezije, ocu Neumannu dao časnu riječ da će iza toga Tereziju pustiti na miru. Poziva se na to da se Krista ne može po volji citirati pred sud znanosti, jer da su njegova čudesa namijenjena ljudima dobre volje, a ne učenjacima. I tako dalje.

Neposredno prije Duhova ove godine izdao je dr. Deutsch, poznati protivnik Konnersreutha, novu brošuru.[28] Ovaj iskusni katolički liječnik već od prije zastupa mišljenje da se bolest Terezije Neumann može samo »najtežom histerijom« protumačiti. Tu dijagnozu, nastavlja dr. Deutsch, nije do danas ni jedan liječnik naučno pobio, ali su se za nju, obratno, sasvim povoljno izjasnili prvorazredni stručnjaci, psihijatri i kirurzi. Znakovi histerije opažali su se navodno i kasnije, kad je Terezija već bila stigmatizirana. Prema tome — tako zaključuje dr. Deutsch — imamo posla s histeričkom osobom, a znamo da se iz histeričkog karaktera često razvija takozvana »pseudologia phantastica«, to jest teatralno laganje, pri kojem histerička osoba takoreći već ni ne razlikuje istinu od laži.

Dr. Deutsch je u svojoj brošuri prvi put objelodanio zapisnik profesora interne medicine, sad direktora medicinske klinike u Bonnu, dra. Martinia. Profesor Martini je na poziv i u pratnji regensburškog biskupa M. Buchbergera, a u izmjeničnoj prisut-

---

[27] P. Havemann, Konnersreuth vor dem Forum der Theologie und der Medizin. (Schönere Zukunft. 13, 1937/38, 415—416).

[28] Deutsch (bez imena), Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie? Lippstadt 1938.

nosti pomoćnog biskupa Kierla, trojice profesora (Killermann, Hilgenreiner, Stöckl) i župnika Nabera 22/23 ožujka 1928 godine posjetio Tereziju Neumann. Svoja opažanja stenografirao je na licu mjesta, a 25 svibnja iste godine (dakle, dva mjeseca kasnije) predao je biskupu M. Buchbergeru pismeni sud o svojim opažanjima. U tom zapisniku ima važnih podataka obzirom na stigmatske pojave Terezije Neumann. Evo nekoliko kratkih odlomaka:

Drugi posjet. U četvrtak, 2 ožujka uveče u 11,35 župnik Naber, Killermann i Martini idu k Tereziji.

U 11,45 »muka« je već u toku. Župnik Naber se već putem bojao da ćemo zakasniti. Iz očiju teče krv odnosno oči su pune krvi. U pogledu podrijetla krvi ne mogu se razlikovati nikakve pojedinosti. Stigme na rukama još su kao po podne. Terezija sjedi uspravno...

U 1,05 na rani lijeve ruke stoji nešto krvi...

U 1,25 Killermann... kaže da krvari rana na prsima. Promatram je i mislim da su to samo mrlje od rane na ruci...

U 1,30 na lijevoj ruci krv teče u prugama prema zglobu ruke...

U 1,45 oko srca također mrlje krvi...

U 2,50 Terezija višeput veli da sad možemo mirne duše ići kući, jer da do 5 sati neće biti ništa osobito. Killermann i župnik Naber konačno idu.

U 2,58 dolazi Stöckl.

U 3,05 obadva moramo van...

U 3,10 *na ruci i po licu više krvi, i to vlažne i svježe.*

U 3,30 krv se na lijevoj ruci osušila...

23-III-28. U 8,25 dolazim u kuću Neumannovih...

U 8,35 *vrlo mnogo krvi na lijevoj ruci.* Lice je sad sasvim puno. Marama je nakvašena krvavom seroznom tekućinom...

U 9,35 vraća se biskup M. Buchberger. On vidi Tereziju i kaže mi da je marama bila sasvim čista kad je on otišao (oko 8,15). Opaska: Po podne izvješćuje pomoćni biskup Kierl da je marama već bila sasvim krvava, kad je on ujutro oko 8,25 došao u sobu...

Oko 11,30 tuži se otac ili roditelji da je zrak tako pokvaren. Izađem van s biskupom, opažam prije da na lijevoj ruci i na očima ima samo skrutnute krvi. Molim Killermanna i Hilgenreinera da se o tom osvjedoče, i oni to isto ustanove. Pri odlasku moli biskup da ostane uvijek barem jedan od gospode u sobi. Opaska: U podne mi Killermann i Hilgenreiner na isti način saopćuju da su i oni na navaljivanje majke morali van. Ova im je navodno rekla da je Terezija u to vrijeme uvijek imala barem jedan sat potpunog mira, pa da i danas mora biti malo sasvim sama. Kad su se opet vratili u sobu, sve je bilo crveno od svježe krvi.

Nešto poslije 12 sati. Vraćam se s biskupom Buchbergerom... Za to vrijeme nema krvarenja.[29]

Toliko profesor Martini u svom zapisniku obzirom na stigmatske pojave. Zajedno s Killermannom posjetio je još 23 ožujka po podne dra. Seidla u Waldsassenu, liječnika koji je 1927 godine sa časnim sestrama vodio nadzor nad pregledom obzirom na Terezijin život bez jela i pila. Dr. Seidl je tom prilikom izjavio da su časne sestre uvijek mogle ostati u sobi kod Terezije, a da je on sam zajedno s profesorom Ewaldom promatrao »ranu na prsima«, te vidio kako je nastalo krvarenje a da nije bilo prave rane.

Protiv toga profesor Martini u svom izvještaju izričito konstatira da ni jedan jedini put nije mogao vidjeti pravog krvarenja. Nije naime mogao vidjeti da krv uistinu probija kroz kožu, već je vidio samo svježu »stajaću krv«. Kad god je nova svježa krv pokrila rane, morali su prije toga posjetioci izaći iz sobe. Čini se, dakle, »da se tu nešto dogodilo što se ima bojati tačnog opažanja«. Prema izvještaju profesora Ewalda stvarno ni dr. Seidl nije ustanovio odnosno promatrao sam postanak krvarenja, jer je već na početku tog promatranja govor o nekoj »pruzi«.

Čujmo o tom samog profesora Martinia, koji je tek sad pristao da se objelodani njegov zapisnik i njegov sud:

»Nikad nisam mogao vidjeti da koja rana T. N. stvarno krvari. Kad sam noću u 11,45 sati stupio u sobu, bile su joj oči tako pune krvi, da o promatranju sluzokože ili ostalih dijelova očiju koji su mogli krvariti nije moglo biti ni govora. Krv je tekla niz obraze.

Zato sam nastojao promatrati početak krvarenja na rukama odnosno na lijevoj ruci koja je za promatranje bila pristupačnija. To promatranje bilo je od početka otežano time, što ruke trajno imaju stigme. Ta promjena koja se protivi pravilu otešćava upoznati vrstu i podrijetlo krvarenja iz vana, što bi kod krvarenja iz normalne kože bilo lakše. Izgled lijeve ruke bio je do 1 sat noću uglavnom takav kakav sam ga i u četvrtak naveče vidio; oko 12 sati noću primijetim (također u svojim istovremenim pismenim bilješkama) da se rana svjetluca možda nešto vlažnije; zbog slabe rasvjete a i zbog izgleda rana na rukama koje su već same po sebi bile malo svjetlucave nije se to moglo sigurno ustanoviti.

Pored toga bilo je posve nemoguće neprestano promatrati. Terezija je više puta namještala svoju perinu visoko pred sebe i jednom, kad smo se ja i prof. Killermann u takvom času postavili do uzglavlja kreveta, morali smo se zbog ljutita prosvjeda očeva odmah odanle udaljiti. Tokom tog vremena, za koje su roditelji naveli da se Terezija mora malo osvježiti, padnu mi od početka u oči

[29] Deutsch, Ärztliche Kritik an Konnersreuth. 13—22.

čudnovate intenzivne kretnje Terezijine, koje je izvodila kako rukama tako i nogama, kretnje koje da su imale samo tu svrhu da je osvježe bile bi preko mjere izdašne. Na mene su ostavile mučan dojam.

Kako sam uvijek vidio samo »stajaću krv«, a nikako nastup krvi iz očiju ili rana na rukama, odlučim da od 2 sata noći dalje naročito pazim na nastup krvi; moje mišljenje o potrebi takve pažnje bude pojačano, kad nas Terezija od 2,50 sati pa dalje stane nagovarati da sad možemo mirno kući, jer »da više ništa neće doći do 5 sati«, i kad smo nato prof. Stöckl i ja bili zamoljeni da za više minuta napustimo sobu (u 3,05 sati), a međutim je u 3,10 sati bio nadošao veliki priliv krvi. Iz mog izvješća jasno je da su moja naprezanja u zajednici s ostalom gospodom komisije ostala bezuspješna, jer su dvaput (između 8,10 i 8,25 sati) i oko 11,30 sati svi promatrači baš u ono vrijeme morali napustiti sobu, u koje bi, kako se ispostavilo, nova svježa krv (barem u 11,30 sati) osušenu skrutnutu krv pokrivala. Ranu na prsima nisam mogao vidjeti, isto tako ni kožu na glavi. Nema sumnje, da pod ocrtanim okolnostima ne može biti ni govora o mogućnosti dovoljnog promatranja »krvarenja«; naprotiv, dvokratno do trokratno udaljivanje promatrača upravo na vrijeme kad bi očevidno nova krv pokrivala rane prouzrokovalo je sumnju da se baš u to vrijeme nešto događa što se ne bi smjelo vidjeti. Isto tako nije mi se dopalo često manipuliranje iza namještane perine. Sve ostalo bilo bi nagađanje.

Zdravstveni savjetnik dr. Seidl saopćio mi je da je jednom primijetio početak krvarenja iz bočne rane. Njegov izvještaj o tome — ukoliko ga Ewald vjerno donosi — pokazuje da on također nije promatrao kožu u skroz normalnom stanju, nego da je već u početku postojala unutra 3 cm duga »kao edematozno nakvašena pruga«, od koje se postanak jedva zamjećivao.«[30]

Na osnovi ovih i sličnih podataka dr. Deutsch zaključuje da »tragikomedija Konnersreutha nije religiozna stvar, nego da spada u područje medicine, u psihopatologiju (u nauku o duševnim oboljenjima)«.[31]

Tu tezu zastupa dr. Deutsch već godinama, jer su mu već odavno bili poznati podaci što ih u svojoj brošuri iznosi. »Konnersreuthski krug« mu je zato bezbroj puta prijetio anonimnim pismima nazivajući ga protivnikom Božje stvari. Na to mi dr. Deutsch pod datumom od 24 svibnja ove godine javlja slijedeće: Ja teško bolujem na srcu. Ovu godinu po svoj prilici neću preživjeti. Ako

---

[30] Deutsch, Ärztliche Kritik an Konnersreuth. 23—25.
[31] Deutsch, Ärztliche Kritik an Konnersreuth. 105.

kasnije budete doznali za moju smrt, onda znajte da me nije uništio gnjev Božji zbog mog stava prema Konnersreuthu, nego da je moja smrt samo svršetak dugogodišnje srčane bolesti, koja se sad toliko pogoršala da već nemam puno nade za budućnost. Svoju brošuru izdajem u svijesti da ću skoro stajati pred sucem, koji će suditi i kardinalima i nadbiskupima. Ja sam kod toga sasvim miran, a uvjeren sam da mi Bog to neće uračunati u grijeh. Svoju ću borbu voditi do zadnjeg daha!

Namjerno sam naveo ove riječi. Kao što župnik Naber kaže da bi životom svojim svjedočio za Tereziju, tako isto i ovaj iskusni liječnik na osnovi svog stručnog znanja životom svojim svjedoči protiv Terezije. Njegova argumentacija nije u tom što bi već pozitivno mogao protumačiti »konnersreuthsku prijevaru«, nego je u tom što u konnersreuthskom zbivanju ima više vrlo sumnjivih momenata i što se Terezija stvarno ne odaziva želji biskupa i Rima. Terezija navodno kaže: Ja sam spremna odazvati se želji biskupovoj, ali znam (iz svog ekstatičkog doživljavanja) da to nije želja Isusova. Na osnovi toga otac Neumann onda kaže: Kad treba birati između želje biskupove i želje Isusove, moram se odlučiti za Isusa; dakle, nema novog pregleda. Dr. Deutsch na sve to kaže: Lako je Tereziji na ovakav način izjaviti svoju spremnost za novi pregled, kad sigurno zna da njen otac neće nikako pristati; sve je to samo jedna satirska igra!



Otkad sam bio u Konnersreuthu, držim da se s naučnog gledišta ne može apodiktički suditi o naravnosti ili nadnaravnosti Terezijinih doživljaja. To sam stanovište zastupao u svojoj knjizi o Konnersreuthu, a na tom istom stanovištu stojim i danas.

Novi podaci što ih iznosi dr. Deutsch opravdavaju sumnju u nadnaravnost Terezijinih ekstaza i čitavog njenog neobičnog doživljavanja. Tko pročita zapisnik profesora Martinia, opazit će među ostalim da je baš i pitanje o sadržaju Terezijinih ekstaza vrlo zagonetno. Župnik Naber nastupa kao tumač, komentira Terezijine geste i njene nerazumljive riječi, ali ostali prisutni od tog misterioznog doživljavanja samo vrlo malo vide. Na primjer: Terezija ima veseli izraz lica; župnik Naber tumači da ona sad vidi anđele. Slične sam primjere čuo i od drugih očevidaca. Uostalom, konnersreuthska je literatura puna takvih primjera. A tko zna da li je baš sve tako!

Sve je to zagonetno i sumnjivo. Ali tvrditi da se radi o običnoj prijevari na histeričkoj podlozi, i to naročito iz razloga što obitelj Neumann neće nikako pristati na novi pregled — nije li to ipak malo previše?

Stvar će se po svoj prilici tek onda raščistiti, kad se sadašnja biskupska želja bude pretvorila u biskupsku zapovijed.

Crkveni auktoritet prema tomizmu i drugim katoličkim školama.

Dr. Fra Karlo Balić.

(Nastavak)

4. **Crkveno pravo.** — Na temelju raznih enciklika i odredaba Lava XIII, Pija X i Benedikta XV, Codex Iuris Canonici, promulgiran dne 27 svibnja 1917, određuje obzirom na nauku sv. Tome u kan. 1366 § 2 ovo: »Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant«. Ista norma vrijedi i za redovnike prema kan. 589 § 1: »Religiosi in inferioribus disciplinis studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium ad normam can. 1366 § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis«.

O značenju ovih kanona ne slažu se ni kanonisti ni današnji medijevalisti. Iznijet ću nekoliko mišljenja.

a) **Opće crkveno pravo za sjemeništa: kan. 1366 § 2.** — Početak kanona ne zadaje većih poteškoća. Racionalna filozofija obuhvaća logiku, epistemologiju ili kritiku, ontologiju itd. Riječ »theologiae studia« neki uzimlju bez ikakove restrikcije. Ipak iz kan. 589 § 1 i kan. 1365 § 2 ima se razumjeti teologija u užem smislu, to jest dogmatika i moralka, i to, prema izjavama Papa, razumije se više spekulativna teologija nego praktična.[75] Glavna poteškoća nastaje obzirom na riječi: »Ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia«.[76] »Ratio« je općeniti izraz. Forcellini veli: »Ratio... est via, ordo, modus quem quis solet in agendo sequi; modo, methodo, regula«.[77] Kanon nalaže skolastičnu metodu prema svijetlom uzoru sv. Tome. Ova metoda daje veću važnost razumu nego auktoritetu, promatra razna pitanja sama u sebi, a ipak nikada ne gubi s vida svjetlost vjere.[78] Ovu metodu treba dovesti u sklad

[75] Rauss. cit. čl., 271: »Les mots ‚theologiae studia' s'appliquent à la théologie dans le sens strict, et non pas dans le sens large; ils s'entendent donc de la théologie dogmatique et de la théologie morale, non pas du droit canon, etc...« Blat, cit. dj. III, 306 veli: »studia in diversis illorum partibus...«

[76] Dr. Jeličić, cit. čl., 18—19 daje ukratko, ali veoma zgodno, značenje ovoga kanona i ovih termina.

[77] Forcellini A., Totius latinitatis lexicon, Prati 1871, V.

[78] Descoqs, Archives, 1924, cah. II, 126: »Ratio désigne ici la mèthode, mèthode scolastique, qui, en philosophie, donne le pas à la raison sur l'autorité et traite les questions pour elles — mêmes, en elles — mêmes, sans du reste jamais perdre de vue les lumières supèrieures de la foi...«

s pozitivnom, koja se posebno služi pomagalima iz historije, patristike i sv. Pisma.

Dva druga termina »doctrinam et principia« auktori na različite načine tumače. Vermeersch-Creusen vele: »Consulto ad vocabulum 'doctrinam' apponitur vocabulum 'principia', ita ut sensus sit fideliter inhaerendum esse doctrinae Angelici Doctoris, ita ut numquam ab eius principiis seu punctis quibus aedificium eius theologicum superstruitur recedatur«.[79] Vermeersche usvaja tumač benediktinskog učenjaka Augustine: »Opportune observat Rev. P. Augustine non esse opus ut singulae theses s. Thomae doceantur; immo, quaedam sunt quae communiter deseruntur, vel adeo deseri debent«.[80] Proti Vermeerschovome tumačenju ustala je »Revue Thomiste«, koja tvrdi: »Ako sv. Toma nije dao obzirom na neko pitanje nego principe za rješavanje toga pitanja, treba se držati tih principa (principia). Ako je izričito raspravljao o nekom pitanju, treba tu nauku slijediti (doctrinam)«.[81] Slična tumačenja daju općenito pantomisti. Tako Blat,[82] Pègues, Lavaud[83] i neki drugi.[84] S druge

---

[79] Vermeersch-Creusen, S. J., Epitomae Iuris Canonici, Mechlinae — Romae 1930, II, n. 700, str. 430.

[80] Ibid.

[81] Revue Thomiste 1924, 526—527. — Ipak pisac u RTh naglašuje, da molinizam nije osuđen. Tomizam nije članak vjere, da bi Crkva tražila »un assentiment de la volonté«. Treba naučavati tomizam, ali »sans être tenus d'y adhérer intérieurement«. Str. 527 piše tomistična revija: »Quant à ceux qui n'exercent pas la fonction d'instruire les jeunes clercs, ils ont toute liberté d'exposer et de défendre non seulement le molinisme mais toute autre doctrine non condamnée par l'Eglise...« I zaista, ponajglavniji crkveni dokumenti o tomizmu odnose se na škole, a ne na kongrese, a ne na privatna istraživanja...

[82] Blat, op. cit., II, 306.

[83] Lavaud, Saint Thomas, Guide des études, Paris 1925, 195. Ipak Lavaud veli: »sa doctrine c'est à-dire tout ce qui appartient a titre d'élement essentiel et nécessaire à l'enseignement du saint Docteur et ses Principes, c'est-à-dire, les points fondamentaux qui constituent l'âme de la doctrine...« ...Str. 210: »Nous admettons bien que les points de doctrine tenus comme seulement probables par saint Thomas lui-Même ne sont pas imposés...« Ali proti Descoqsa nastoji dokazati, kako među takove ne spadaju 24 teze. Doscoqs je dao odgovor u Archives III/1926/cah. III, 237-240. Na koncu Lavaud priznaje, da kada je već sastavio svoje djelo, ugledao je članak O. Heddea O. P., i Jean de Dieu. Lavaud citira jednu stranicu iz Heddeova članka u Revue Apologétique 1924, 513—527, i veli: »Elle me semble exprimer de façon particulièrement heureuse la pensée et les espérancs de l'Église, qui ne cesse de demander à ses enfants de suivre saint Thomas, sans se hâter d'excommunier les moins empressés à lui obèir, mais en leur confiance et en attendant patiemment«. Dakle konačno i Lauvaud

strane stoje kanonisti: Vermeersch-Creusen, Rauss,[85] Schäfer,[86] Jeličić, Augustine,[87] Coronata,[88] Claeys Bonuaert-Simonin,[89] Wernz-Vidal.[90] Zatim Ehrle,[91] Descoqs, Jansen,[92] Dèodat-Marie,[93] Caval-

---

priznaje da treba čekati dok Crkva naloži tomizam. U tom očekivanju zacijelo će izumrijeti čitav rod pantomista!

[84] Mnogi kanonisti pobliže ne tumače kanone o sv. Tomi. Tako Fanfani L., O. P., De iure religiosorum, Taurini—Romae 1925, 312 donosi: »De sectanda S. Thomae doctrina« kan. 1366 i 589, zatim spominje pismo Pija XI, ali se pobliže ne upušta u tumačenje pojedinih riječi kanona. Capello F. M., Summa Juris Canonici, Romae 1930, II, 398 veli: »Nomine philosophiae rationalis intelligitur scholastica philosophia«. Navađa riječi Pija XI, koji tvrdi da je Toma doveo filozofiju »ad summum perfectionis gradum«. Prümmer, Manuale Iuris Canonici, Friburgi 1927, 288; Manuale theologiae moralis, Friburgi 1928, I, 6—8. Cocchi G., Commentarium in Codicem Iuris Canonici, Taurinorum Augustae 1927, III, 104—105; Cance A., Le Code de Droit Canonique, Paris 1932, II, 143. Eichmann E., Lehrbuch des Kirchenrects auf Grund des Codex Iuris Canonici, Padesborn 1929, I, 220: »Philosophie und Theologie sind im Sinne und nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin zu lehren«. Lako je shvatiti, kako smo ovdje daleko od pantomističnog tumačenja!

[85] Rauss, cit. čl., 274: »le Docteur Angélique, malgré sa haute sagesse, sa science incomparable, mervielleuse, n'a pas été déclaré infaillible par rapport à ses assertions en particulier; il a pu errer pour certaines questions de détail, il a eu chez lui aussi du plus ou du moins... Les quelques essais de Mgr Commer dans le but d'établir la thèse du don de science infuse ‚scientia divinitus infusa' qui aurait été accordé à saint Thomas dès ses débuts dans la carrière de professeur... ne semblent avoir abouti qu'à un succès negatif...«

[86] Schäfer T. O. M. Cap., De religiosis, Münster 1927, 372: »Non requiritur, ut singulae these doceantur, quaedam sunt communiter deserta, numquam autem a principiis recedendum est«.

[87] Augustine, cit. dj., VI, 406., Isp: Jeličić, cit. čl.

[88] Coronata M., Institutiones Iuris Canonici, II, 295: »Quibus tamen minime affirmatur omnes S. Thomae theses admittendas esse etiam illas quae forte a communi doctorum doctrina relictae sunt«. U bilješci se pozivlje na Augustine, pak nadodaje: »quod multo magis affirmandum est de sententia aliquorum thomistarum«.

[89] Manuale Iuris Canonici, Gandae et Leodii 1930, III, 123.

[90] Ius Pontificium, Romae 1935, IV, 120—121.

[91] Ehrle, cit. dj. 68—69.

[92] Jansen B., Aufstiege zur Metaphysik, Freiburg 1933, poglavlje pod naslovom: »Papsttum und neuscholastiche Metaphysik« (str. 217—240).

[93] La France Franciscaine XX (1937) 239—40: »Pie XI déterminait les limites du sens que l'Église veut qu'on reconnaisse au canon 1366 § 2«.

lera,[94] Rivière,[95] Lebreton, Diekamp,[96] Lercher[97] i mnogi drugi katolički učenjaci. Od njih neki ističu, da kanon nije kazao doctrinas nego doctrinam = sistem. Vrijedno je doslovno navesti tumač poznatog kanoniste Vidala, koji veli:

»Doctrina complexum significat doctrinarum, systemma philosophico-theologicum Sti. Doctoris suis pluribus constantem partibus, plus vel minus efficaciter, plus vel minus proxime pertinentibus ad aedificium eius theologicum; non dicitur Doctrinas sed Doctrinam; alia in doctrina S. Thomae sunt necessaria, principalia, alia vero accessoria; et certe aliquot particulares doctrinae seu theses Sancti Doctoris non amplius defendi possunt et defendi non debent. Principia sunt principales theses seu doctrinae capita fundamentalia A. Doctoris; at inde non imponitur ut omnes et singulae teneantur et defendantur, etiam v. gr. illae, quae a communi doctorum doctrina relictae sunt«.

Učeni isusovac, ističe kako je Pio XI u »Studiorum Ducem« dao autentični tumač kanona 1366 § 2, spominje paragraf franjevačkih konstitucija, pismo O. Ledóchowskoga, i završuje, da Crkva nije proglasila da nemaju auktoriteta učitelji »quorum laus in Ecclesia est«.[98]

Na tvrdnju dominikanske revije »Revue Thomiste«: »Ako je sv. Toma raspravljao izričito o nekom pitanju, treba da držimo njegovu nauku«, odgovara redemptorist Rauss:[99] Jesmo li i danas

---

Veli da je bio kod Benedikta XV, te da mu je kazao: »Nullo imposito officio«, što je rečeno za isusovce da vrijedi i za druge.

[94] Cavallera, cit. čl. 125 odgovara na prigovor da bi pismo O. Ledóchowskoga bilo protiv kodeksa, da u ono doba kodeks još nije bio promulgiran itd. Cavallera veli, ako je Crkva htjela odobriti čitav, integralni tomizam, morala je nakon »ratio, doctrina, principia« nadodati još »opiniones«.

[95] Rivière, cit. čl., 60 odgovara O. Pèguesu veleći, da nije pitanje o kanonu kodeksa nego o aplikaciji...

[96] Diekamp Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, Münster I, 58—61 govori o auktoritetu sv. Tome. Donosi značajne riječi iz »Studiorum Ducem«. Str. 60: »Eine Verpflichtung auf die Doktrin der thomistischen Schule kann nur insoweit behauptet werden, als sie die echte Lehre des hl. Thomas und sichere Folgsätze aus ihr vertrit und keinen Widerspruch bei hervorragenden Theologen gefunden hat«.

[97] Lercher S. J., Institutiones Theologiae dogmaticae, ed. 2, Oeniponte 1934, I, 572: »Nusquam Ecclesia omnia et singula pronuntiata Thomae speciali modo approbavit«.

[98] Wernz-Vidal, cit. dj., IV, 121.

[99] Rauss. cit. čl., 273: »Dans l'enseignement de saint Thomas et dans l'ensemble de ses doctrines il y a donc des parties principales et des parties moins principales ou secondaires, il y a du nécessaire, il y a de l'accessoire...«

dužni naučavati Tominu nauku o N. Začeću bl. Djevice? Moramo li još uvijek tvrditi s Anđeoskim Učiteljem, da svečani zavjeti uništuju ženidbu božanskim pravom a ne crkvenim, kako je danas stalno? Hoćemo li naučavati i dalje sa sv. Tomom, da biskupsko posvećenje nije sakramenat različit od svećeničkog ređenja iako danas teolozi »communissime« uče protivno?[100]

I sami dominikanski učenjaci vide dokle nas dovodi pantomistično tumačenje riječi »doctrinam et principia«, i stoga razlikuju sistem sv. Tome od pojedinih integralnih i nuzgrednih djelova. Tako Congar,[101] Schultes,[102] Hedde,[103] pa i sam Szabó, koji tvrdi

[100] Rauss. cit. čl., 274: »Nous pourrions encore continuer la série de nos interrogations, et il est bien certain que la réponse négative s'impose chaque fois. Pourquis cela? En voici la raison. L'enseignement de saint Thomas a été recommendé, approuvé, rendu obligatiore par l''Èglise dans son ensemble, dans ce qui est constitutif, dans tout ce qui en fait un corps de doctrine; mais non pas pour toutes les questions de détail, fussent-elles traitées par le grand Docteur ‚explicitement'«.

[101] Bulletin Thomiste 1933, 1074—75: »En bon thomisme, une décision autoritative n'est pas un augument propre de philosophie. Aussi les vingt-quatre thèses, dont l'Èglise demande qu'elles soient proposées 'tanquam tutae normae directivae', ne peuvent être imposées comme une orthodoxie philosophique. Elles purent paraître, d'abord, être cela, et le P. Pègues défend encore une intérpretation rigoriste..., tandis que M. A. Kasel en appelle contre ce rigorisme, à un esprit de progrès — [Krisis der Philosophie? Ein Gang durch die Zeit. p. 369—583, Luxemburg, C. Kasel, 1932]. Mais il y a beau temps que ceux qui voulaient se libérer de ce rigorismes, en sont libérés. La lettre de Bennît XV au P. Ledóchowski, dont le Card. Billot obtint qu'elle ne parût pas aux ACTA, donna le signal de cette libération; quelques mots insérés dans L'Encyclique Studiorum ducem ont, depuis, entériné ces dispositivns libérales... C'est un fait acquis et peu importe, après tout, sous quel mode et par quelles instigations le fait arriva... A notre avis, mieux vaudrait, et de beaucoup, qu'une liberté plus franchement reconnue évitât à ceux qui ne sont pas thomistes l'obligation illusoire de se présenter sous la firme de S. Thomas...«

[102] Schultes je vidio, da pantomizam u Njemačkoj nema nikakova izgleda za uspjeh. God. 1918 napisao u Der Katholik, str. 1—25 članak: »De doctrina s. Thomae magis magisque fovenda«. Podvrgava kritici pismo isusovačkoga generala. Ističe, da je pismo bilo suvišno. Kod Ledóchowskoga nalazi razne predrasude. Str. 12—13 postavlja upite: »Welcher Thomist hat denn je gefordert: 1. dass alle Meinungen des hl. Thomas mit Ausnahme der mit kirchlichen Entscheinungen in Widerspruch stehenden 'en bloc' angenommen werden müssten? 2. Dass dies durch ein allgemeines Gesetz allen zur Vorschrift gemacht werden solle? 3. Dass alle Schulunterschiede aufhören sollten? 4. Dass absolute Einheit angestrebt werden solle? 5. Dass man gesetzlich verpflichtet werden soll, der Ansicht der Aquinaten

da se formalno odobrenje Crkve ne proteže na pojedine tačke Tomine nauke.[104]

Napokon treba da se osvrnemo i na riječi u kanonu: »omnino pertractent ... sancte teneant«. Pantomisti opisuju kako je izdan »sveti zakon« koji se mora »sveto držati« i to »s najvećom brigom«.[105] Blat O. P. nakon »sancte teneant« nadodaje: »abhorret

auch dann zu folgen, wenn sie durch neuere Forschungsresultate überholt, von Thomas nur referiert oder nicht genügeng bewiesen wird? Wir kennen keinen Autor, der je solche Ideen ausgesprochen hätte und haben auch nie im Orden derattiges gehört...« Eto dominikanac Schultes priznaje, da nikada u svome Redu nije čuo, da bi netko naučavao da treba Tominu nauku »en bloc« primiti. A njegov brat O. Pègues, u L'autorité Pontificale, str. 6 navađa kanonsko pravo »sancte teneant« pak nastavlja: »Vraiment, s'il ne s'agit pas ici de l'obligation imposée par l'Autorité Pontificale, d'accepter en bloc la philosophie de saint Thomas, je demande au R. P. de Tonquédec de quo il pourra bien s'agir, ou comment aurait dû s'esprimer l'Église dans son Code pour qu'en effet il s'agit de cette obligation«. A što bi rekao O. Schultes, kada bi čitao, da njegova braća tvrde, da Crkva mora osuditi sve što se protivi nauci sv. Tome? U djelu De Ecclesia Catholica, kojega je objelodanio god. 1931 u Parizu Prantner, Schultes govori na dugo o auktoritetu sv. Tome. No ovdje se opaža drugi ton nego god. 1918. Istina Schultes postavlja teze: »Doctrina quaedam ex eo quod tenetur a S. Toma, non est de fide tenenda neque materialiter neque formaliter«. (str. 681), »Doctrina S. Thomae non habet eam auctoritatem ut tanquam theologice certa sit tenenda«, ali nadodaje i tezu: »Doctrina S. Thomae in rebus fidei et morum tuto teneri potest ac debet assensu simplici, relicta etiam sententia opposita alterius scholae vel doctoris«. Pozivlje se na Berthierovo djelo, nabraja razna svjedočanstva. Na objekciju: »At sic in Ecclesia regnabit quidam p a n t h o m i s m u s«, odgovara: »distinguendo: Speratur doctrinam et veritatem thomisticam diffusam fore in tota Ecclesia — et hoc bonum est et praecise intentum ab Ecclesia; timendum est ne supprimatur omnis alia sapientia et cognitio, nego: e contra reviviscet et laeta incrementa capiet omnis philosophia et thelogia nec non caeterae scientiae...« Ovo mišljenje O. Schultesa podvrgao je kritici H. Dieckmann S. J., u članku »De auctoritate theologica S. Thomae Aquinatis«, u Scholastik I/1926 567—572. Žali što Schultes nije ostao kod stanovišta od god. 1918. Tvrdi: »Diese Conclusio entbert der Begründung und lässt sich mit der von Pius XI. in der Enzyplika 'Studiorum ducem' bestätigten und geforderten Freiheit für die verschiedenen theologischen Schulen nicht vereinigen.«.

[103] Hedde, cit. čl. 253.

[104] Szabó O. P., Die Auktorität des hl. Thomas, 129, 147. Ips, Rauss, cit. čl. 275. Isp. Durst, OSB. u Theol. Prast. Quartalschrift 1922, 648.

[105] Pègues, cit. dj. Autour, 27—28: »S. Thomas, comme Docteur unique (') de l'Èglise catholique, est littéralement c a n o n i s é'«.

enim Ecclesia duplicitatem in suis Doctoribus«, pak spominje onu staru legendu, da je tobože Inocent VI kazao: »et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus«.[106]

Klasični pisci, kao Ciceron, upotrebljavaju riječ »omnino« u značenju »universim« ili »generatim«, ali se ne čini da ovo značenje ima riječ u kanonu. S jedne strane imamo »O m n i n o pertractent«, a s druge: »S a n c t e teneant«. Dakle treba teologiju i filozofiju predavati »ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia«. No moramo li tu nauku i držati? Kanon veli: »sancte teneant«. Kod Forcellinija riječ »sancte« znači: »religiose ... secundum ea quae sancita sunt a legibus, institutis et ritibus«.[107] Svakako zakonodavac nije upotrebio riječ »rigorose«, ili »adamussim« ili »ominino« teneant. Nauku sv. Tome treba držati s poštovanjem, koje ne isključuje onu slobodu i sveto natjecanje o kojem govori Pio XI: »iusta libertas ... sanctam aemulationem«. Dakle prema onoj sv. Pavla: v e r i t a t e m f a c i e n t e s i n c a r i t a t e.

b) **Redovničko pravo: kan. 589.** — U času, kada je objelodanjen novi crkveni zakonik, bilo je raznih teoloških i filozofskih škola, koje nijesu naučavale u svim pitanjima nauku sv. Tome. Predstavnici tih škola većinom su razni kat. redovi: franjevci (skotizam), isusovci (molinizam, suarezijanizam), redemtoristi, koji tvrde da se nauka sv. Alfonza u nekim važnim pitanjima razlikuje od tomizma, kakvog naučaje banjezianizam. Što treba držati o tim školama nakon kanona, koji smo protumačili? Obvezuje li i redovnike kan. 1366 § 2 općeg crkvenog prava? Kan. 589 § 1, koji smo naveli, upućuje na kanon 1366, i prema tome jasno je, da su i redovnici obvezani da naučavaju filozofiju i teologiju« ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia«. U kan. 589 § 1 govor je ponajprije o nižim studijima, zatim se naređuje da filozofski kurs traje barem 2 godine, a teološki 4 godine, — i to prema kan. 1366 § 2. Napokon se veli: »secundum instructiones Apostolicae Sedis«.

Budući da je Sveta Stolica razne instrukcije dala o redovničkim studijima, nastaje pitanje, da li su one sačuvale vrijednost i poslije Zakonika, tako da se barem implicite sadrže u klauzuli »secundum instructiones Apostolicae Sedis«. Većina kanonista, protiv nekolicine, tvrdi, da instrukcije koje su dane prije Zakonika o nižim studijima danas nemaju vrijednosti, dok instrukcije o filo-

---

[106] Blat, cit. dj., II, 306.

[107] Forcellini, cit. dj., V, 323: »sancte... secundum ea, quae sancita sunt legibus...«; Koch A., Die Auktorität in der Lehre von der Gnade und Prädestination, u Theologische Quartalschrift, 1891, 487: »mögen sich die Theologen — in den wiederbegonnen thomistischmolinistischen Streitigkeiten — stets nur von dem paulinischen Geiste des ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ (Eph. 4, 15) leiten lassenn; Ehrle, Scholastik, 69.

zofsko-teološkim studijima imaju. Nadalje, pitanje nastaje, da li se riječi »secundum instructiones« odnose samo na trajanje filozofsko-teoloških studija, ili samo na način, kako su redovnici dužni da se drže nauke sv. Tome, ili na jedno i drugo. Neki, kao Cance, misle, da se instrukcije protežu i na trajanje filozofsko-teoloških studija i na tomistični duh u tim studijima. Vermeersch-Creusen vele: »Biederlack-Führlich non improbabiliter instructiones intelligunt de solo modo quo S. Thomae inhaerendum sit, atque indicant ut eas continentes, encycl., Aeterni Patris, Leonis XIII et varias instructiones particulares religionum«. Ovo mišljenje usvajaju Sipos, Cocchi i neki drugi.[108] I deklaracije — veli Coronata — koje su dane prije Zakonika, imaju snagu instrukcija, iako se ne zovu instrukcijama.[109]

Ako sada bacimo pogled na razne katoličke redove, vidjet ćemo da su i prije promulgacije novog Zakonika i poslije dobivali razne upute, instrukcije obzirom na metodu u filozofsko-teološkim naukama. Pio XI ponovio je riječi Benedikta XV i hvalio dominikanski red stoga, što se je uvijek držao nauke sv. Tome. Dominikanci se moraju strogo držati kanona 1366 § 2.

Za isusovce vrijede upute, koje im je dao O. Ledóchowski i Benedikt XV. Oni su dužni da sv. Tomu drže za svoga vlastitoga učitelja i da njegovu nauku slijede u glavnim točkama, inače pak svaki je slobodan da odabere ono, što mu se čini vjerojatnijim: »In caeteris libertas Nostris relinquatur, ita tamen, ut non recedant ab eo, nisi gravate admodum et rarissime«.[110]

Franjevci su, kako smo vidjeli, u prošlim vjekovima imali svoju školu, svoje učitelje, i ta škola igrala je vidnu ulogu u

---

[108] Vermeersch-Creusen, t. I., lib. II, pars II, 430; Biederlack-Führlich, cit. dj., lib. II, pars II, 171. Cocchi G., Congr. Miss, Commentarium in Codicem Iuris Canonici, Taurinorum Augustae 1922, lib. II, pars II, 168: »doctrina S. Thomae sequenda est ad normam enc. Leonis XIII 'Aeterni Patris' et particularium instructionum quae singulis religionibus datae sunt...«. Cance A., Le Code de droit canonique, Paris 1932, II, 107: »il s'agit uniquement des instructions apostoliques rélatives à la DURÈE des études philosophiques et théologiques et à l'esprit thomiste dans lequel elles doivent êtres faites...«. Sipos S., Enchriridion Juris Canonici, ed. 2, Pécs 1931, 370: »non improbabiliter significant instructiones datas de solo modo, quo S. Thomae inhaerendum sit«.

[109] Conorata, cit. dj. I, 756: »illae declarationes anteriores vim instructionum licet instructiones non appellentur habere videntur...«.

[110] Isp. Inauen A. S. J., Stellung der Gesellschaft Iesu zur Lehre des Aristoteles und des hl. Thomas vor 1583, u Zeitschrift für kath. Theologie XL (1916) 201—237; Jésuites, u Dict. Théol. Cath. (lijep članak O. Le Bacheleta).

razvoju katoličke znanosti. Bilo bi zaista začudno, da bi Crkva zabacila danas onu školu, koja je dne 8 prosinca 1854 mogla slavodobitno gledati, kako je upravo jedna od bitnih njezinih teza postala člankom vjere. I Lav XIII naređuje franjevcima da se drže svoje škole, a slavno vladajući Pio potvrđuje § 277 generalnih konstitucija: »In doctrinis philosophicis et theologicis Scholae franciscanae ex animo inhaerere studeant: ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem D. Thomam, catholicarum scholarum caelestem Patronum, magni faciant«.[111] Ako sada ovaj paragraf promotrimo

---

[111] Regula et Constitutiones, 48. — De Thöth, cit. dj. 45 imao je snage da reče, kako je paragraf franjevačkih konstitucija učinjen »secondo lo spirito e la mente, che noi diffendiamo...«. Tvrdi da je Siksto V dao franjevcima sv. Bonaventuru kao vlastitog učitelja. Zar Siksto V nije čitavoj kat. Crkvi dao Bonaventuru za učitelja? Nije li Bonaventura svečano proglašen D o c t o r E c c l e s i a e? U riječima »coeteros scholasticos, Angelicum praesertim doctorem divum Thomam, catholicarum scholarum cealestem patronum, magni faciant«, toskanski župnik nalazi, da se razilaze. Naravski, De Töth navađa i pismo Lava XIII od god. 1885. Duns Skot je isključen a priori. Veli, da ga nitko neće uvjeriti da pod onim »scholae franciscanae« može biti Oštroumni učitelj. Zaista, malo je komu do toga što toskanski župnik u prvom predmetu misli, i njegova knjiga uopće ne bi zasluživala da se spomene u Bogoslovskoj Smotri, da već neki nijesu uputili na nju naše bogoslovske zborove. God. 1932 objelodanio je O. Scaramuzzi poznato djelo: »Duns Scoto, Summula«. I stručne revije, i razni listovi u Italiji simpatično su pozdravili ovo djelo, (Isp. V i t a e P e n s i e r o, a. XVIII, 1932, 289; 'R i v i s t a d i f i l o s o f i a n e o s c o l a s t i c a, srpanj 1932; 'L' O s s e r v a t o r e R o m a n o, 26 lipnja 1932; R e g i m e F a s c i s t a 4-6-1932; M a r z o c c o, travanj 1932; L e o n a r d o, srpanj 1932; G i o r n a l e C r i t i c o d e l l a f i l o s o f i a I t a l i a n a 1932, str. 390—392; R a s s e g n a N a z i o n a l e, siječanj 1934; V e r b u m D o m i n i, 1932, 124; V i t a M i n o r u m 1932, 140—143; L' A v e n i r e d' I t a l i a, 4 svibnja 1932; A n t o n i a n u m 1932, 501—502; I l N u o v o O c c i d e n t e, 10 veljače 1935; A r c h i v o d i f i l o s o f i a 1932, 96—98 itd). Pantomist De Thöth teška je srca gledao, kako se skotizam u Italiji obnavlja, pak je objelodanio brošuru: »Errori e pericoli dello Scotismo«. Ottaviano, u Sofia 1933, 120—123 veli, da brošura ne zaslužuje da se uopće ljudi na nju osvrću. Veli da De Thöth očituje: »spirito di intolleranza e di oppressione, che è quanto di più contrario possa immaginarsi a quella c a r i t a s i n v i s c e r i b u s C h r i s t i che è la prima dote del christiano...«. De Töth ne razumije — veli Ottaviano — apsolutno ništa; on je tendeciozam..! Na obranu Duns Skota ustaje energično glasovia L a C i v i l t à C a t t o l i c a 1932, 466—475; 1933, 162—165. Napokon De Thötha osuđuje tomist Castagnoli, u D i v u s T h o m a s (Piacenza) 1933, 530. Castagnoli pita, da li je toskanski župnik uopće

u svijetlu kan. 589, 1366 i raznih drugih crkvenih dokumenata i instrukcija, njegovo nam je značenje jasno.

Riječi: »In doctrinis philosophicis et theologicis« treba shvatiti u smislu riječi kan. 1366 § 2: »philosophiae rationalis ac theologiae studia«. Dakle racionalna filozofija (logika, kritika, ontologija) i spekulativna teologija (dogmatika i moralka). Što je »schola franciscana«? U konstitucijama koje je odobrio Lav XIII bilo je rečeno: »antiquae scholae franciscanae«. Neki su razlikovali s t a r i j u franjevačku školu na čelu sa Bonaventurom i Haleškim od skotistične škole, te su mislili da je Dunst Skot isključen. No činjenica je da je oštroumni učitelj samo nastavio i usavršio stariju franjevačku školu, tako da je skolastična škola postala sinonim franjevačke škole. Red je službeno proglasio Duns Skota vođom svoje škole, i Crkva je u prošlim vjekovima to odobrila. Stoga, da se ukloni svaka sumnja. u konstitucijama odobrenim god. 1922, izostavljen je izraz »antiquae«, a nadodan »ex animo«, što znači, da franjevački profesori moraju svojski, ozbiljno oko toga nastojati da se drže nauke svoje škole. Ipak ne smiju zanemarivati i druge skolastične pisce. U konstitucijama odobrenim za Lava XIII bilo je kazano »quin tamen caeteros scholasticos negligant«. No budući da je u novom crkvenom Zakoniku izričito stavljen sv. Toma, stoga se u novim konstitucijama izričito i to spominje, da treba uvelike cijeniti druge skolastične pisce, a posebno sv. Tomu, koji je zaštitnik katoličkih škola. Franjevački profesori treba da proučavaju čitavo zlatno doba skolastike. Treba da uvelike cijene one pisce, koji su poput stare dominikanske škole prije svega nastojali da Boga upoznaju i dušu spase. Zatim Alberta Velikoga, koji je pokušao da dovede u harmoničnu cjelinu grčku mudrost i kršćansku nauku. Nadalje velikog preteču Duns Skotova, Henrika Gandavskoga; Gotfrida de Fontibus, Egidija Rimskoga, Duranda de S. Porciano. Ne smiju se zaboraviti ni oni veliki pisci, koji su na čelu sa Suarezom u 16 i 17 vijeku obnovili skolastičnu znanost na raznim univerzama u Španjolskoj, Italiji, Francuskoj, Poljskoj, Češkoj, Njemačkoj itd. No posebno treba da cijene velikoga Akvinca, zaštitnika kat. škola. Na taj način franjevci naslijeduju svijetli primjer svoga vođe Ivana Duns Skota, o kojemu veliki dominikanski učenjak Ivan od sv. Tome izjavljuje, da je imao poštovanje prema Anđeoskom Učitelju: »Scotus in multis D. Thomae doctrinam impugnavit, sed hoc

mislio, što je pisao: »la lettura di quelle 96 pagine rivela una tale deviazione di pensiero e una tale acredine di giudizio da domandarsi se l'A. ha riflettuto seriamente prima di scrivere.« Castagnoli veli: »Non ostante la nostra fondamentale divergenza dal pensiero scotista, ci sentiamo di dover dire una parola di riprovazione contro scritti del genere di quello del De Thöth«. Ipak je toskanski župnik ponovno se javio. Ozbiljni ljudi u Rimu rekoše, da je najbolje na nj se ne osvrćati!

magna cum modestia et nulla irreverentia«.[112] Slično se izrazuje isusovac Possevinus,[113] pobožni kancelar Gerson,[114] Wadling[115] i mnogobrojni drugi pisci. Ako su dakle sinovi sv. Franje tako postupali u prošlim vjekovima, slijedeći primjer Ivana Duns Skota,[116] koliko radije će to činiti danas, kada je Crkva sv. Tomu proglasila i zaštitnikom kat. škola i »Studiorum Ducem«.[117] Crkva je izjavila da su danas »normae tutae« neke od onih teza, koje su neki nadbiskupi u 13 vijeku osudili kao pogibeljne ili čak heretične. Slijedeći direktive crkvenih poglavara franjevci su u prošlim vjekovima zabacivali te teze, a danas treba da opet slijede crkveno učiteljstvo koje veli, da te teze ne samo da nijesu heretične nego dapače, da su pouzdane smjernice. Dakle sistem sv. Tome u svojoj općenitosti uzet u skladu je s objavljenom naukom.

Franjevci iako su dužni da nastoje držati nauku svoje škole nijesu obvezani slijediti pojedine teze ni Skota ni Bonaventure ni Haleškoga ni drugih predstavnika te škole. Za nje ne opstoji ona:

---

[112] Ioannes a S. Thoma O. P., Cursus theologicus, disp. I art. 3, Parisiis 1883, I, 318.

[113] Possevinus A., Apparatus Sacri, tom. II, Venetiis 1606, 170: »Nunquam suam sententiam profert in aliorum iniuriam«.

[114] Gerson J., Secunda lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei, consid. 5, Opera Omnia, Hagae Comitum 1728, I, 100.

[115] Waddingus L., Annales, VI, 143: »Nunquam Thomam exagitavit, quem in summa habuit reverentia, cuius sanctum nomen ubique reticuit, in quem verbum nullum, quod offensionis umbram prae se ferret, effudit«.

[116] Dominicus de Gubernatis a Sospitello, Orbis seraphicus, Romae-Lugduni 1685, IV, 128; Holzapfel-Hasselbeck, Manuale Ordinis Fratrum Minorum, Frigiburgi 1909, 502.

[117] Pri otvoru školske godine u »Athenaeum Antonianum«, general Leonardo M. Bello, »Athenaei Cancellarius Magnus« kazao je među ostalim: »Adhuc optatum votumque meum vobis omnibus exprimendum habeo: ut nimirum in Facultatibus Philosophica et Theologica B. Ioannis Duns Scotus, Doctor Marianus ac Subtilis tamquam magister habeatur. Professores et Studentes doctrinae eius incumbant, et eius opiniones perspicuo facilique stilo explicare curent. Hoc optatum votumque meum etiam pro vestri programmatis parte habeatur...« (Acta Ordinis Fratrum Minorum LIII (1934) 45). Budući da uopće nije ni spomenut sv. Toma, koji je zaštitnik kat. škola i Studiorum dux, nije se čuditi što je govor franjevačkoga generala kod nekih u Rimu izazvao negodovanje. Stoga je Preč. Bello dao izjavu, u kojoj naglašuje da franjevci časte sv. Tomu i kao »Patronum scholarum nostrarum« i kao »Magistrum«, ali ističe, da nitko nema prava tražiti od franjevaca više nego traži sv. Crkva. Donosi one značajne riječi Pija XI, navađa paragraf 277 konstitucija, te statute Ateneuma, u kojima se izričito veli: »Scholae Franciscanae gloriosam traditionem continuabit...«. (Acta Ordinis 1934, 257).

»Magister dixit«. Treba da nasljeduju same skolastične pisce, koji su, kad su postojali važni razlozi, napuštali i po koju tvrdnju ovog ili onog sv. Oca. Njihov uzor mora biti veliki genij Augustin, koji je kazao da u svim svojim djelima želi imati »non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem«.[118] Njihova je sveta dužnost da u predavanjima drže onu lozinku: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas!

5. **Teološka Suma sv. Tome.** — Među djelima Anđeoskog Učitelja posebno mjesto zauzimlje Summa Theologica. Sve do svršetka 15 vijeka Libri Sententiarum Petra Lombardskoga bili su priručnik u školama. God. 1480 dominikanci u Paviji uvađaju teološku Sumu sv. Tome kao priručnik.[119] Tom se metodom služe i isusovci. I tako je od 15 stoljeća do danas napisano do 90 raznih tumača »In Summam universam«, osim tumača u pojedine knjige.[120] U naše doba Crkva je izrekla pohvalan sud o teološkoj Sumi sv. Tome, tako da je neki tomisti smatraju materijalnim objektom crkvenog odobrenja. U Motu proprio: Doctoris Angelici, Pio X naredio je da na univerzama i institutima, koji daju doktorat, Suma sv. Tome bude kao neka vrst priručnika: »Summam theologicam S. Thomae tamquam praelectionum suarum textum habeant, et latino sermone explicent...«[121] Ovaj je dekret vrijedio samo za Italiju i pripadne otoke: »Pro Italia et insulis adiacentibus«. No pantomisti, koji su mislili da je Papa u Motu proprio: Doctoris Angelici, odobrio isključivo tomističnu nauku, nastojali su dokazati, kako taj dekret vrijedi i izvan Italije. God. 1916 postavljen je upit na sv. Kongregaciju: »Utrum Summa Theologica S. Thomae habenda sit in scholis de quibus supra, uti textus consultationis vel uti textus praelectionum, saltem quoad partem scholasticam?« Odgovor je glasio: »Summa Theologica S. Thomae habenda est uti textus praelectionum quoad partem scholasticam quaestionum; ita sc. ut, una cum aliquo textu, qui ordinem logicum quaestionum indicet et partem positivam contineat, habeatur prae manibus et explicetur Summa Theologica quoad partem scholasticam«.[122] Dakle ovaj dekret, kojim se tumači naredba iz Motu proprio: Doctoris Angelici, kaže izričito, da Suma vrijedi samo za skolastični dio. U doba kada pozitivna metoda obuhvaća sve više maha, Crkva je protumačila odredbu Pija X tako, da se Suma uzme za spekulativni dio predavanja. Ostalo je međutim i nadalje pitanje, na koga se proteže ova naredba?

---

[118] Augustinus, De Trin. l. III, proemium, n. 2 (PL 42, 869).

[119] D'Albi J., cit. dj., 89.

[120] Xenia Thomistica, III, 449—458.

[121] AAS VI (1914) 340 .Isp. Pesch Ch., Die Summa Theologica des hl. Thomas v. Aquin als Schulbuch, u Stimmen der Zeit LXXXVIII (1915) 11—25. Proti Pescha ustao je dominikanac Horváth.

[122] AAS VIII (1916) 1 6.

Creusen zaključuje, da dekret od god. 1916 jednako kao i dekret od god. 1914 ima vrijednost samo za Italiju sa pripadnim otocima. I zaista god. 1916 samo je postavljeno pitanje o pravom značenju odredbe, koja je sadržana u dokumentu pod naslovom: »Pius X. Motu proprio pro Italia et insulis adiacentibus«. Stoga Creusen o dekretu od god. 1916 veli: »Cum responsum ad lm dubium Motus proprii Doctoris Angelici vim interpretetur, eius tamen obligationem non augeat, ad scholas Italiae et insularum adiacentium pertinet«.[123]

K tome, treba imati pred očima da ni Codex Iuris Canonici ni apostolska konstitucija Deus scientiarum Dominus nigdje ne spominju teološke Sume sv. Tome. Filozofski i teološki fakulteti moraju se ravnati prema »Deus scientiarum Dominus«. A tu, u čl. 29 trećega odsjeka, gdje je govor o općoj metodi naučavanja, nema ni spomena o Sumi kao tekstu ili priručniku u školama: »In facultate theologica principem locum teneat sacra theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur«.[124] U ordinacijama Sv. Kongregacije Studija od 12 lipnja 1931, naređuje se, da se imadu držati odredbe u enciklici »Aeterni Patris« i »Studiorum Ducem«, gdje opet nema govora o Sumi kao priručniku.[125] Prema tome, danas ni u Italiji ni u drugim državama, nitko nije obvezan da uzme teološku Sumu sv. Tome kao školski tekst ili udžbenik.[126]

Suma sv. Tome, pa ne znam kakova bila njena arhitektonska snaga, ne sadržaje sve filozofsko-teološke rezultate do kojih je

---

[123] Periodica, t. VIII (1919) 287.

[124] AAK XXIII (1931) 253.

[125] AAS XXIII (1931) 268.

[126] O. Ledóchowski u navedenom pismu za svoje članove određuje Sumu teološku, ali nadodaje: »iis ipsis commentariis quos Aquinas composuit, novi articuli, immo quaestiones novae sunt inserendae ... In multis tandem articulis nonnulla forte fuerint substituenda; at certe argumenta haud pauca et quam plurimas autoritates ex divinis Litteris et ex scriptoribus sacris vel profanis sine dubio adiici opus est. Quas quidem additiones et substitutiones nemo mirabitur, qui cum acta Conciliorum, Tridentini et Vaticani in primis, et multiplices inter theologos catholicos controversias, haereticorum atque atheorum errores, tum etiam conspicuos in rebus naturalibus, biblicis, patristicis, litterariis, historicis progressus vel leviter consideraverit ...«. I stoga nadodaje učeni general: »Propter has igitur rationes vix non necessarius est alter liber textus, qui et ordinem logicum quaestionum praesenti statui scientiae theologicae convenientem exhibeat et additamenta opportuna complectatur«. Zeitschr. f. kath. Theolo. 1918, 245.

ljudski genij došao od god. 1274 do danas, niti kao isključivi priručnik odgovara zahtjevima 20 vijeka.[127]

Poslije sv. Tome moralka se odijelila od dogmatike, pastoralka od moralke, razvile se posebne teološke discipline: katehetika, homiletika, liturgika, crkvena povijest itd. I Crkva u kan. 1365 nalaže da sve to svrše oni, koji se pripravljaju za svećenički stalež. Ona nalaže učenje sv. Pisma, crkvenog prava, crkvenog pjevanja, praktične vježbe »de ratione tradendi pueris aliisque cathechismum, audiendi confessiones, visitandi infirmos, assistendi moribundis«. Sve to treba svršiti redovito u 4 godine. Ako bi se uzela Suma kao priručnik, bi li se mogla svladati ta materija, izvršiti taj program i kako? Benediktinski pravnik Augustine tvrdi, da se Suma ne bi mogla svršiti ni za deset godina, bez obzira na druge teološke discipline, koje današnje doba zahtjeva.[128] Istina, sv. Toma veli, da je Sumu sastavio »za početnike« i da je izbacio mnoga beskorisna pitanja, ali je također činjenica, da je sv. Toma mislio na početnike 13 vijeka, a ne 20 vijeka, i da se u njegovoj Sumi ipak nalazi dosta suvišnih, beskorisnih i danas nesavremenih elemenata.

Dok je svrha sjemenišnih škola, da se klerici dovoljno izobraze i pouče, kako će uspješno moći vršiti svećeničku misiju, svrha je univerza da upute učenike u znanstveni rad, kako bi mogli postati profesori, naučenjaci. U »Deus scientiarum Dominus«, odmah na početku čitamo: »Universitatum et Facultatum studiorum ecclesiasticorum finis est: auditores disciplinis, quae sacrae vel cum sacris connexae sunt, secundum doctrinam catholicam altius instituere; eos ad fontium cognitionem, ad investigationis laboris-

---

[127] Isp. Der Katholik 1917, 142.

[128] Augustine Ch., O. S. B., cit. dj. 294: »The bulky commentaries needed to elucidate the 'Summa' would require ten years of study, not to mention other branches which are equally necessary now-a-days...« — Augustine ističe, kako bi bila želja Crkve da se uvede Suma, ali da je to nemoguće. Coronata, cit. dj. II, 295 veli: »Summa S. Thomae, alio tamen textu integrata, textus officialis scholae esse debet in Seminariis quae gradus academicos facultatis theologicae conferre ex privilegio apostolico possunt. »(Cfr. Motu proprio Pii X 'Doctoris Angelici' 29 Iunii 1914; Decret. S. C. De Seminariis etc., 7 Mart. 1916; Instruct. a. 1920, IX, a). In aliis autem scholis cursus theologici nec methodus, nec doctrina S. Thomae sequenda praecipitur; de se tamen patet doctrinam tanti doctoris magni semper esse faciendam«. Str. 292 bilj.: »Quae instructio licet pro Italia directe data sit, commendatur tamen a S. Sede etiam aliis nationibus; cfr. litteras Benedicti XV 'Saepe nobis', 30 Nov. 1921, AAS XI, 554 sq.«. Govor je o instrukcijama za talijanska učilišta (Monitore ecclesiastico sv. XXXIII, 169). U pismu što ga spominje Coronata od 30 nov. 1921 upravljenom češkom episkopatu nije spomenuta Suma teološka sv. Tome, Papa nuzgredno veli, da Česi mogu izrabiti i upute dane za Italiju. Uostalom Coronata je pisao prije »Deus scientiarum Dominus«.

que scientifici usus atque ad magisterium exercendum instruere; denique iisdem disciplinis excolendis provehendisque quam maxime consulere«.[129] Na filozofskim fakultetima treba proučiti osim filozofije u strogom smislu riječi: povijest filozofije, eksperimentalnu psihologiju, razne probleme iz biologije, antropologije, matematike, fizike, kemije, koji imadu odnošaja s filozofijom, a zatim dolazi: »Interpretatio textuum selectorum ex Aristotele et S. Thoma Aquinate«.[130] Dakle nije Tomina Suma, nego tumač nekih izabranih tekstova ne samo iz Tominih nego i Aristotelovih djela. I to vrijedi samo za čisto filozofske fakultete. Na teološkim fakultetima, gdje se nabrajaju »Disciplinae tradendae« Tomino ime nije uopće spomenuto.

Sedam vjekova nas dijeli od sv. Tome. Danas su druge okolnosti i druge potrebe i zahtjevi nego u srednjem vijeku. »Naše se doba razlikuje od srednjega vijeka — kazao je dr. Barac — kao što se nebo Kopernikovo razlikuje od neba Ptolomejeva. Ne može dakle biti puka repristinizacija misli onoga doba dorasla mišljenju našega duha.«[131] Ako se to može reći o »mislima« koliko više o priručnicima? Sv. Toma imao je kao priručnik »Libri sententiarum« Petra Lombarda. Tomisti su kasnije uzeli Sumu, a skotisti »Opus Oxoniense«. To je imalo i dobrih i loših posljedica. Dr. Barac zajedno s Mercierom ističe, kako su skolastici u 16 vijeku zaboravili na pozitivnu znanost, a ova se nije obazirala na njih.[132] Dok je Viktoria zajedno sa Melkiorom Kanom htio ujediniti skolastiku s humanizmom, Banez je smatrao da je to nekorisno i nepotrebno. Soto izrugiva »seriem sophismatum« kod skolastika. Mnogi su dapače zaboravili i na patristiku i na sv. Pismo. Tumačitelji Sume kao što i tumačitelji »Opus Oxoniense« nijesu često pazili na prave i prvotne izvore teološkog znanja, nego su od teologije učinili siste-

[129] AAS XXIII (1931) 247.

[130] AAS XXIII (1931) 272.

[131] Barac, cit. dj. 76.

[132] Barac, vit. dj., 96. — »Pogrješka je skolastike 16 i 17 vijeka veli Mercier, »da se nijesu obazirali na znanost svoga vremena; oni su nju prezirali, nijesu bili s njom u dodiru, zato se znanost nije obazirala na njih. Da su radije mjesto odgovora a priori na mnoga pitanja (n. p. o formi, prirodi i gibanju nebeskih tjelesa; o utjecaju zvijezda na imaginaciju, o generatio aequavoca itd; u teologiji: konjekturalne dedukcije o uvjetima stanja naturae purae, o detaljnom načinu, kako su prvi roditelji kušani itd. kazali: ignoramus, bili bi sebi i nama prištedili mnogu gorku...« Ja sam BS, str. 53 donio citat prema časopisu »Hrvatska Straža» 1908, 173. Dr. Bauer cit. čl. upozorio je kako je »Hrvatska Straža« iskrivila Barčev citat, a dr. Eterović, kako je dr. Barac po smislu naveo Merciera. Dr. Marić, cit. čl., 460 zgodno zapaža: »da je sud kard. Merciera, što ga navodi dr. Barac jednostran«. U 17 vijeku bila je obnova i procvat skolastike, ali ta obnova nije bila onakova kakova je imala biti, da postane trajna i plodonosna.

matsku znanost vjere, gotovo racionalnu znanost. Gomilali su se svesci, u kojima su se ponavljale iste misli. Duhovi ozlovoljeni i izmoreni razdjeliše se: jedni se opredjeliše za protestantizam te su na razne načine izrugivali skolastiku, a drugi, koji su ostali katolici pišu »Cursus«, »Compendium«, »Clypeus« i djela, koja nijesu bila na visini. Jedan je prepisivao drugoga, i tako se došlo u 19 vijek — vijek velike dekadence teološke znanosti.[133]

Ne smijemo dopustiti, da se povijest opetuje! Dr. Barac ističe, kako usavršivanje i teološke znanosti ovisi o metodi, koju upotrebljavamo. Promatrajući čudesni razvoj znanosti nakon aplikacije analitične metode, on veli: »I teologija treba da se pomiče naprijed, treba da upotrebi moderna pomagala u obrađivanju vjerskih istina, da ne bude petrefakt... Metodu određuje uvijek priroda znanosti i prilike vremena«.[134] Slično je pisalo god. 1917 uredništvo znamenite kat. revije »Der Katholik«. Tu među ostalim čitamo: »Lako razumijemo, da se škola sv. Tome, koju zastupa dominikanski red, strogo drži teksta teološke Sume, da sačuva tomističnu tradiciju. Ona ima pravo da tako čini, i u tom ju je smislu hvalila Sv. Stolica. Ali ono što odgovara specijalnom cilju ove škole, ne može biti mjerodavno za sve«.[135]



»Thomae doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse«. Ove je riječi kazao Benedikt XV u enciklici »Fausto appetente die«, gdje nije govor ex professo ni o teologiji ni o filozofiji sv. Tome, nego o sv. Dominiku, prigodom sedamstogodišnjice njegove smrti. I gle! O. Bošković misli, da može odmah zaključiti, kako je Crkva poistovjetovala svoju nauku s naukom sv. Tome, i nauku sv. Tome sa svojom naukom, pak dosljedno, kako mora osuditi sve ono što se protivi toj nauci = čistoj istini! No zar Crkva nije proglasila

---

[133] D Albi, cit. dj., 89—90.

[134] Barac, cit. dj. 71: »Dok su Bellarminove Disputationes i Melchior Canovi Loci theologici nesavladljiva utvrda protiv novotara 16. vijeka, postaju ta neprolazna djela bez vrijednosti u očima deista ili racionalista. Dok je 'Summa Contra Gentiles' jamačno najdublja kršćanska filozofija, nema sumnje, da se savremenika mnogo više dojmio Chateaubriandov Génie du Christianisme ili Lacordairove Conférences. Moderni Mercierov 'Cours de Philosophie' veće je koristi u romanskim zemljama, negoli Augustinov velebni 'De civitate Dei' ili Tomina 'Summa theologica'. Svako doba hoće svoje...« Da se ispravno shvate ove riječi, treba imati pred očima okolnosti u kojima je dr. Barac pisao, cilj za kojim je išao. U Der Katholik 1917, 142 čitamo: »Die heutige Zeit erfordert die Erörterung einer Menge von Fragen, die in der Summa nicht behandelt werden...« Itiče, kako danas u obrani vjere nije dosta donijeti dokaz iz patristike nego i poteškoće iz povijesti dogmi. Upozoruje na manjkavosti »Summa theologica« benediktinca Janssensa i na djela kardinala Billota.

[135] Der Katholik 1917, 142.

i nauku sv. Augustina svojom naukom? Zar je uistinu kat. Crkva tako *siromašna, tako ograničena* da bi *imala samo* sv. *Tomu?* »Inhonorant Ecclesiam — piše s pravom isusovac Poza — qui eam facit tam pauperem et inopem quod uno solo Doctore exornetur, cum multos Doctores habeat. Iniuria Deo irrogatur extinguendo omnia luminaria et volendo ut una sola lux remaneat«.[136] Sv. Toma danas ima posebno mjesto u kat. Crkvi. Crkva je kazala da su 24 teze, u kojima se nalazi sinteza tomistične filozofije, pouzdana smjernica. Takovu čast nije do sada iskazala nijednomu skolastičnom piscu. Crkva je izrazila želju u više navrata, i napokon naložila, da se Tomina nauka u školama predaje. Ona ga je proglasila »Studiorum Ducem«. Ali niti je kazala, niti će ikada kazati, da je Toma nepogrešiv. Bio je velik među suvremenicima Augustin, ali zato nije ni Jeronim bio malen ni antikatolik. Velik je Toma, ali zato nijesu ni svi drugi maleni. Vjekovita filozofija = tomizam = istina = nauka kat. Crkve. I obratno: nauka kat. Crkve = istina = tomizam = vjekovita filozofija. Ovakav zaključak protivi se izričitoj nauci sv. Tome. On je i antiteološki.

Nakon što je u Francuskoj O. Pègues kazao, da je sv. Toma kao jedini učitelj Crkve »doslovno kanoniziran«,[137] Rougier je isticao, da je Crkva »ex cathedra« definirala tomizam![138] Protivnici skolastike na razne su načine izrugivali kršćansku filozofiju i Crkveno Učiteljstvo. Katolički učenjaci upozorili su protivnike, da pantomisti, a ne sveta kat. Crkva poistovjetuju teologiju sa philosophicum inventum.[139] Kanonizirati jedan sistem — dovikuje dominikanac Chenu — protivi se samoj naravi dogme u njenom bitnom pravilu.[140] »Vjera je samo jedna — nadodaje drugi dominikanac Lemonnyer — i kat. Crkva nije, koliko znam, inkorporirala vjeri teologiju sv. Tome. Štaviše, kada je poglavito svoje štovanje iskazala onomu koga nazivljem Zajedničkim Učiteljem, ona nije uništila druge učitelje. Ako ih ima koji to drže, oni se varaju«![141]

»Nije čudo (treba i to priznati) — veli prof. Zimmermann — da su postali protivnici skolastike oni, koji je poznaju samo po takvim njezinim učenicima, u čiju kategoriju spada kod nas domi-

---

[136] Poza J., Elucidarium Deiparae, Lugduni 1626, 120.

[137] Pègues, Autour de s. Thomas, 28. — Maritain (A. N. 184) tumači što znači »kanonizirati filozofiju sv. Tome«. No čemu uopće upotrebljavati taj izraz?!

[138] Rougier, La scolastique et le Thomisme, Paris 1925. Ips. Descoqs, Archives 1935, 65—67; Baudux, cit. čl., 522.

[139] Isp. Descoqs, cit. čl.,

[140] Chenu O. P., u Revue des sciences philosophiques et théologiques.

[140] Chenu O. P., u Revue des sciences philosophiques et théologiques 1926, 424; Descoqs, cit. čl., 64. — Chenu pobija Lasserra.

[141] Isp.Descoqs, cit. čl., 65.

nikanac g. Hiacint Bošković«.[142] Zar dakle nije bilo u interesu i znanosti i kat. Crkve i samoga tomizma, kada sam iznio činjenice, koje nam govore, da »nauka sv. Tome koju je Crkva proglasila svojom naukom« nije istovjetna s pantomizmom O. Boškovića ni s naukom dominikanske škole, koju bi slijedili »svi kat. učenjaci«, i to tako, da bi morali osuditi i zabaciti sve što se protivi toj nauci?

II. »SV. TOMA I ONO ŠTO JE IZVEDENO IZ SV. TOME«.

Netko je s pravom rekao: »Sanctus Thomas non est semper Thomista«.[1] Molina i njegovi učenici misle, da je molinizam izveden iz sv. Tome, a dominikanci energično to niječu.[2] Isusovci tvrde, da je i Suarez vjerni komentator sv. Tome, a dominikanci ga ubrajaju među najveće antitomiste. Sv. Alfonzo izjavio je, da on slijedi nauku sv. Tome, ali da ne može nikako prihvatiti sve ono, što je iz Tominih djela izvela dominikanska škola[3]...

Međutim, u predgovoru knjige »Anđeoski Naučitelj« čitamo, da je sam sv. Otac Pio XI upravio na senjske bogoslove pismo, iz kojeg se razabire: S v. T o m a i o n o š t o j e i z v e d e n o i z s v. T o m e! Tu se spominje »da tomizam nije više dominikanska filozofija već da su taj sistem usvojili svi katolički učenjaci«![4]

Što je temelj tomizma? Što je filozofski tomizam? Opstoji li kršćanska filozofija? Pustimo za čas s vida bezbrojna druga pitanja, a promotrimo odgovor samih tomista i katoličkih učenjaka na ova tako bitna pitanja. Bit će nam jasno, da tomizam nije istovjetan s dominikanskom filozofijom, niti su taj sistem usvojili svi katolički učenjaci.

---

[142] Zimmermann S., Filozofija i religija, Zagreb 1937, II, 319: »Imam samo ovo reći: ako netko i zamijeni savjesni naučni rad s profesionalnom propagandom tomizma, ipak i takovo zanimanje ne smije da bude u sukobu s naučnim etosom«.

[1] Sortais, Histoire de la philosophie ancienne, Paris 1912, 223—224: »Il faut se garder, comme on l'a fait quelquefois, d'identifier la scolastique avec l'école thomiste, ou même saint Thomas avec ses commentateurs attirés, pris en bloc...« Isp. Elie Blanc, Dictionnaire de philosophie, članak »Thomisme«.

[2] Isp. Rauss, cit. čl., 280—291.

[3] Ibid.

[4] A. N. 22. — Odmah na početku knjige nalazi se motto, ispod kojega čitamo: »Pio XI. Senjskim bogoslovima«. Je li Pio XI upravio na senjske bogoslove bulu, konstituciju, breve, hirograf, encikliku ili apostolsko pismo? Nazad dvije godine pošao sam k Sv. Ocu i ponio lično rasprave, koje sam objelodanio o Duns Skotu. Kardinal Pacelli zahvalio mi je u ime sv. Oca i potakao na daljni rad. Nije mi nikada ni palo na pamet, da objelodanjujem izvatke iz toga pisma, a posebno ne bih mogao da naprosto stavim: »Pio XI«.

1. Što je temelj tomizma? — Tko nije čitao nego Del Prada, Garrigou-Lagrangea, Mahieua i neke druge »stroge tomiste«, mogao bi pomisliti da je istovjetovanje tomizma s realnom distinkcijom između biti i bistvovanja u stvorovima, gotova činjenica. Strogi tomisti misle, da je ova nauka ne samo ključ nego i nužna baza, »temeljna istina čitave kršćanske filozofije«. Stoga se i pišu knjige pod naslovom: »De veritate fundamentali philosophiae christianae«![5] Međutim drugi »polovični, lažni tomisti« tvrde, da sv. Toma nigdje nije ex professo raspravljao o tome, što bi morao biti temelj njegova sistema.[6] Oni misle, da je prvi od skolastika Egidije Rimski naučavao, da se u stvorenim bićima stvarno razlikuje bit od bivovanja. Sv. Toma, koji je umr'o god. 1274, nigdje nije tu tezu branio![7]

I god. 1923 za vrijeme tomističke sedmice u Rimu pozvan je čuveni historik Grabmann, da na temelju povjesnih dokumenata dokaže Urbi et Orbi, kako je sv. Toma zaista bio »strogi tomist«![8] No Grabmann ne samo da nije pomirio »polovične« i »stroge« tomiste, nego je »polovičnim tomistima« dao dosta materijala za obranu njihove teze. Münchenski profesor kazao je, da je zaista sv. Toma naučavao realnu distinkciju, ali je također priznao da su ovu nauku od god. 1276 do 1350 nijekali skoro svi pariški profesori, franjevci i jedan dio dominikanaca na čelu sa svojim generalom. To isto treba reći i za neke tomiste izvan dominikanskog reda. Ova činjenica, koju je priznao Grabmann, da su naime ovaj »temelj kršćanske filozofije« nijekali i neki dominikanci, koji su direktni baštinici nauke sv. Tome, dala je prigodu još jačim borbama među »strogim« i »polovičnim« tomistima.[9]

---

[5] Poznato je djelo Del Prada O. P. pod tim naslovom. Cavallera, cit. čl. navađa Gardeila, koji je u »Le donné révéle«, str. 313 kazao: »Pas une ligne de la Somme qui ait été écrite indépendamment de cette vérité fondamentale: En Dieu l'essence et l'existence sont un; dans l'être créé l'éssense et l'existence ne s'impliquent pas...«

[6] Chossat M., L'averroisme de saint Thomas, u Archives de philosophie IX/1932/cah. III, 134—177; Descoqs, Thomisme et suarésianisme, u Archives de Philosophie IV/1927/cah. IV, 131 sqq.; Pesch Chr., Ist die Annahme eines sachlichen Unterschiedes zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen das notwendige Fundament der ganzen Philosophie und der spekulativen Theologie?, u Scholastik I/1926/11—49; 216—234. Od str. 235—238 uredništvo se osvrće na napadaj dominikanca Silvestra Sancho, koji je kritizirajući Peschovo djelo »Praelectiones« kazao da Pesch nije tomist.

[7] Chossat, cit. čl. 140—141.

[8] Acta hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19—25 Novembris 1923, Romae 1924, 131—190; Descoqs, cit. čl. Thomisme et suarésianisme, 132—134. »Longe maior pars Thomistarum saec. XIII vergentis et saec. XIV ineuntis« naučaje realnu distinkciju (Acta, 185).

[9] Chossat, cit. dj., 141: »Mais, comment le Dr. Grabmann n'- t -il pas remarqué que son système historique nous demande d'admettre un

Došao je i prvi međunarodni tomistični kongres u Rimu. Postavljeno je pitanje: Kako to, da je trebalo čekati sve do 20 vijeka, da se shvati pravo značenje realne distinkcije, da se pokaže, kako je ta nauka nužni ključ za razumijevanje čitave metafizike, pa i dogme, ili kako kaže Del Prado, da je to »temeljna istina kršćanske filozofije«? Nastala je rasprava o raznim izrekama sv. Tome u »De ente et essentia«, o tekstu u Metaph. 1. IV lect. 2 itd.[10] I dok su »strogi tomisti« izjavljivali, da je njima sve jasno,[11] samo ako se apliciraju ona pravila: »distinguo, concedo, nego vel subsdistinguo, concedo et nego«, čuo se glas: »nec in his rebus studium historicum separandum est a studio metaphysico: alioquin historicus esset similis istis exegetis qui corticem sacrae Scripturae rodunt, medullam vero non attingunt«.[12] I tako je opet imao Mgr Grabmann, historik i spekulativac, da umiri uznemirene duhove. On je izjavio, da je sv. Toma naučavao realnu distinkciju, ali on, kao historik, ne zna, da li je ta nauka »temelj« tomizma.[13] Smatra, da netko ne mora biti antitomist ako niječe tu realnu distinkciju[14]...

Ako je sv. Toma naučavao realnu distinkciju, u kojem ju je smislu shvatio? Realna distinkcija stare dominikanske škole nema puno zajedničkoga s onom koju naučaje Mercier, Sertillanges i drugi.[15] God. 1903 Kuntz u »Revue neoscolastique« žestoko napada nauku o realnoj distinkciji. Mercier odgovara, ali u drugom smislu tumači realnu distinkciju nego li Liberatore, koji je slijedio Ivana od sv. Tome i Kapreola. Dominikanac Poulpiquet brani Liberatorovu tezu i napada Merciera[16]...

Dakle: »Sv. Toma i ono što je izvedeno iz sv. Tome«. Možeš misliti o samom temelju tomizma što te je volja, samo treba reći da si tomist, da si tu nauku izveo iz sv. Tome! I takav tomizam bio bi istovjetan s istinom, koju mora svatko držati! Pravom je kazao dominikanac Congar, da bi bolje bilo pustiti slobodu, nego

---

effet sans cause?... Il nous faut ici une explication, un Deus ex machina quelconque; sinon, c'est un cauchemar«.

[10] Descoqs, Thomisme et suaréziemsme, 146—7. Acta Congressus, 260. Pelster veli: »Notissimus textus ex Met., 1. IV, lect. 2, dicitur quidem vel mediocriter versatis in operibus S. Thomae nullam facere difficultatem, cum tamen puto etiam versatissimis maximam difficultatem afferre...«

[11] Descoqs, Thomisme et suarézianisme, 154.

[12] Ibid., 155: »Le P. Garrigou-Lagrange ne veut pas s'inquiéter de la provenance des matériaux dont s'est servi saint Thomas pour construire sa synthèse. C'est évidemment se condamner à ne pas comprendre celle-ci dans son sens vrai et authentique, et à en donner une interpretation a prioriste qui, du point de vue historique, sera dénuée de toute valeur«.

[13] Acta Congressus, 262.

[14] Grabmann M., Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 551.

[15] Dscoqs, Thomisme et suarézianisme, 139.

[16] Ibid.

onima, koji nijesu tomisti, nametati iluzornu dužnost da se prikažu pod firmom sv. Tome.[17] Postaviti kao temelj tomizma tezu tako nestalnu, a onda siliti ljude da prihvate tomizam, to znači kako je kazao isusovački general Ledóchowski, voditi ljude k modernističkom i agnosticističkom relativizmu.[18]

2. **Što je tomizam?** — O. Gény S. J. ističe, kako su dominikanci Mandonnet i Destrez stavili u »La bibliographie thomiste« razna djela, koja naprosto raspravljaju o skolastici uopće. Tomizam — veli on — dobiva razna značenja. Jedni misle, da je tomizam najvjerniji tumač peripatetizma, a drugi ga smatraju kršćanskim peripatetizmom.[19]

Iz onoga što je dosad rečeno, razabire se da će biti različan odgovor na pitanje, što je tomizam, prema tome da li pod »tomizmom« razumijevamo bitne, nužne elemente zajedničke raznim kat. školama ili elemente, koji su vlastiti dominikanskoj školi.

Sertillanges zanosno opisuje, kako sav tomizam nije u sv. Tomi. U Tominim djelima ima praznina, a posebno »apstrakni logicizam«; treba razlikovati ono što je vječno od onoga što je prolazno. Materija i forma, substancija i akcident — to bi moglo i iščeznuti, a da pri tom ništa ne pretrpi bitno stanovište tomističnog duha. Može doći tomizam, koji će biti prema tomizmu 13. vijeka kao Novi Zavjet prema Starome...

Descoqs pita zašto bi se takav tomizam zvao radije tomizmom nego li platonizmom ili skotizmom? Misli, da između Maritainova i Sertillangesova tomizma treba naći jedan srednji tomizam[20]...

---

[17] Bulletin thomiste, oct. 1933, (1074—75).

[18] Zeitschr. für kath. Theol. 1918, 242: »Qui enim secus faciat et in principiis dubiis totum philosophiae christianae aedificium construere moliatur, nemo non videt quam temere principiorum quoque fundamentalium certitudinem in discrimen vocet et quam facile ad relativismum modernistarum, id est ad scepticismum vel agnoscticismum praecipitetur«.

[19] Gregorianum III/1922/452.

[20] Archives de philosophie 1933, cah. IV, 189, zapažanja Descoqsa o Sertillangesovu tomizmu — Isp. Rauss, cit. čl., 289: »Depuis le temps de Banez et de Molina ce mot »thomisme« a D e u x s e n s: l'un général, l'autre plus particulier. Dans le sens général, il désigne le grupement de ceux qui s'attachent à saint Thomas et à sa doctrine; dans le sens particulier, il s'applique à l'école de Banez et de ceux qui sont en communanté d'idées avec lui...« »Elie Blanc, Diction. de philosophie, članak ,Thomisme'; »Aujourd'hui le nom T h o m i s t e ou de néo-thomists est pris ou accepté par plusieurs philosophes qui, tout en s'inspirant de saint Thomas, sont loin de partager les opinions des anciens Thomistes«. De Guibert, S. J., u Revue d'ascétique et mystique, juillet 1924, 294 sq. u skupu tomistične duhovne nauke razlikuje tri elementa: jedan je zajednički svim kat. školama, drugi je vlastit dominikanskoj školi, i o toj nauci Crkva se nije izrazila, treći je elemenat uzet od zajedničke tradicije učitelja duhovnoga života...

Htio bih ovdje iznijeti odgovor jednog od najvećih katoličkih učenjaka 20. vijeka na upit: »Što je filozofski tomizam?« Petar Duhem († 1916)[21] u monumentalnom djelu od 7 svezaka »Le système du monde«, na temelju erudicije, kojoj je teško naći primjera u naše doba, odmjerenim stilom, klasičnim francuskim jezikom, živo nam stavlja pred oči formaciju peripatetizma. S najvećom tačnošću određuje granice između znanosti i filozofije, te svoje stanovište prema pretstavnicima skolastike: Tomi, Bonaventuri, Albertu i Duns Skotu. U Kristu, u kojemu je Duhem našao predmet svoje vjere i ljubavi, našao je kao učenjak vrhunac, koji rasvjetljuje svu povijest roda ljudskoga.

Što je dakle »izveo iz Tome« ovaj uzor-katolik, kad je htio nakon savjesnog istraživanja da odgovori na upit: »Što je filozofski tomizam?« Poslije nego je proučio početak filozofije velikog Akvinca u »De ente et essentia«, zatim u njegovim raznim djelima sve do Sume teološke; poslije nego je tri puta preradio svoje poglavlje o Zajedničkom Učitelju želeći da otupi oštricu svoga mišljenja, Duhem je definitivni sud dao, koji u prijevodu glasi ovako:[22]

Ponovimo ukratko, kušajući odgovoriti na ovo pitanje: Što je tomizam?

Najprije jasno izjavljujemo da ispuštamo sasvim iz naše analize čisto teološko polje, da se isključivo ograničimo na filozofsku domenu, na onu koju zacrtava Aristotelova fizika i metafizika. Da izbjegnemo svako nesporazumljenje dajemo našem pitanju ovu užu i precizniju formu: Što je filozofski tomizam?

Ako pod tomizmom hoćemo shvatiti nauku jedinstvenu i koordiniranu, koja u pravom smislu pripada sv. Tomi Akvinskom, bilo po principima iz kojih ona izvire, bilo po radu koji u njoj združuje i sastavlja različite dijelove, možemo, mislimo, smjelo formulirati ovaj odgovor: Nema tomističke filozofije.[23]

U filozofskom djelu Zajedničkog učitelja nijesmo susreli ni samo jednu nešto značajniju izreku, kojoj bismo mogli pridati očinstvo ovom učitelju; nema nijedne ispod koje ne bismo mogli potpisati ime auktora od koga je pozajmljena. Ovdje upoznajemo potpis sv. Augustina ili Pseudo-

---

[21] Isp. Humbert Pierre Duhem, Paris s. a., 17: »Il a toute sa vie pratiqué l'adage: Amicus Plato, magis amica veritas«; Mentré F., Pierre Duhem, histoirien et philosophe, u Revue des Jeunes VII/1917/129—141.

[22] Duhem P., Le système du monde, Paris 1917, V, 568—570. Isp. svezak III, 348—396.

[23] Duhem, cit. dj. V, 569: »Si par Thomisme, on veut entendre une doctrine une et coordonnée qui appartienne en proppre à Saint Thomas d'Aquin soit par les principes dont elle découle, soit par l'ordre qui en réunit et compose les diverses parties, nous pouvons, croyons — nous, formuler hardiment cete réponse: Il n'a pas de philosophie thomiste«.

Areopagite, ondje pečat Aristotelov, Simplicijev, Averoesov; drugdje Avicene, Al'Gazalija, Mojsija Majmonida, drugdje još biljeg Knjige o Uzrocima.

Golema kompozicija koju je izradio sv. Toma Akvinski, prikazuje nam se, dakle, kao književno djelo bez sveze (marquetterie), gdje se uporedo postavlja mnoštvo djelova koji se jasno raspoznaju i međusobno razlikuju, i koji su pozajmljeni kod svih filozofija heleničkog poganstva, patrističnog kršćanstva, islamizma i židovstva.

Tomizam, dakle, nije filozofska nauka; on je aspiracija i tendenca; on nije sinteza, nego težnja za sintezom.[24]

Toma Akvinski osjeća smjerno udivljenje na pogled ovih mnogostrukih filozofija koje su zamislili mudraci svih vremena i krajeva, od Platona do Majmonida; on ne može posumnjati da meditacija tolikih dubokih mislilaca nije doprla da otkrije u svojoj cjelovitosti fizičku i metafizičku istinu; ako izgleda da se njihovi sistemi ne slažu, to je radi toga što svaki od njih sadržava dio ove istine; ali stavljajući ih uporedo, razborito ih kombinirajući, doći će se do skupljanja ovih djelomičnih pogleda istine i do upoznanja u općenitoj slici onoga, što ljudski razum tu može otkriti.

Dok bude tako uspostavljen dio istine koji filozofska meditacija može razmišljati, zacijelo, neće nedostojati da u njemu upoznamo slaganje s onim drugim dijelom istine, koju nam je Bog objavio i koju nas njegova Crkva naučava.

Poput djeteta dakle, koje nastoji da igrajući se strpljivo približi rastavljene dijelove jedne drugima, Toma Akvinski postavlja uporedo fragmente koje otkida od peripatetizma i od svih neoplatonovaca, uvjeren da će ovi djelovi, tako različiti po izgledu i boji, proizvesti harmonički okvir, filozofsku sliku katoličke dogme.

Njegova želja za sintezom toliko je jaka da zaslijepljuje u njemu rasuđivanje kritičkog duha. Njemu ne pada na pamet da, bilo kako se sjekle i premještale, nauke Aristotelove, Knjige o Uzrocima, Avicene, neće se nikada složiti jedne s drugima, jer su one radikalno raznorodne i nezdružive, a osobito da su one nespojive sa kršćanskom vjerom. Dok među poredanim fragmentima izbija odveć jaki nesklad, on ipak ne očajava u uspjeh; on samo misli da je nespretno postavio zbliženje i u jednom drugom djelu on iste komade ujedinjuje po novom redu. Katkad ga njegovo uvjerenje da su sve filozofije složive sili da radi kao dijete čija ruka pritiska nešto jače komade igranja, koji se opiru ući u kotače, u koje ih želi zakopčati; on nateže i deformira smisao ili isto slovo na nekim mjestima; može li on pomišljati na to da su principi Boecijevi ili oni Knjige o Uzrocima zauvijek nespojiv s Aviceninom naukom?

Optužbe, koje je iznio veliki francuski učenjak protiv tomizma odveć su teške. Čovjek je sklon a priori da reče, kako tu ima dosta

---

[24] Ibid., »Le Thomisme n'est donc pas une doctrine philosophique; il est une aspiration et une tendance; il n'est pas une synthèse, mais un désir de synthêse«.

pretjeranosti. Da li su Duhemove tvrdnje osnovane ili ne, nije nam namjera istraživati. Njegovo je djelo izašlo god. 1917. Protivnici skolastike, kao Brunschwig nadahnjivali su se na zapažanjima, koje čitamo u monumentalnom djelu »Le système du monde«. Međutim trebalo je čekati sve do god. 1925, da se nađe netko tko bi se usudio da otupi oštricu Duhemova suda.[25] U »Xenia Thomistica«, isusovac Gény priznaje da je Duhem sa simpatijom proučavao skolastiku; ističe, da je njegovo djelo plod ogromnog rada i erudicije; priznaje da Duhem ostaje velik fizik, znamenit historik i filozof, koji služi na čast katoličkoj vjeri, koju je uvijek ispovijedao, ali eto — misli O. Gény — Duhem je proučavao Tomu odveć izvana, a treba Tomu proučavati iznutra![26]

O. Sertillanges O. P. protiv Duhema snažno brani originalnost Anđeoskog Učitelja. Iako je sv. Toma uzeo od drugoga materijal, ipak je dao svoju sintezu. »Uistinu veliki čovjek — veli Sertillanges — uvijek je stvoritelj; ali nije potrebno da stvori alfabet; on se njime služi za nove riječi...« Decosqus primjećuje, da je to tako; ali pita da li je uopće Sertillanges shvatio, kako je Duhem postavio problem. Sinteza koju je izradio Toma sadrži »de hiatus«[27]...

Engleski učenjak Harris u dva značajna sveska »Duns Scotus« dokazuje, da je Duns Skot usavršio ono što je kod Akvinca nesavršeno. Harris misli da se sistem Duns Skotov ne može razumjeti nego kao snažna rekonstrukcija i franjevačke škole i tomizma.[28]

---

[25] Gény, La cohérence de la synthése thomiste, u Xenia Thomistica Romae 1925, I, 108: »Chose étrange! Le dernier volume de Duhem est de 1917 et son jugement sur st. Thomas n'a pas encore été discuté. Ce n'est pas qu'il ait passé inapercu.« Veli da je Romeyer u Archives 1923 nekoliko crta napisao o ovom pitanju.

[26] Cit. čl. — Gény donosi čitavu stranicu, koju sam i ja u prijevodu donio. Veli da originalnost sv. Tome ne sastoji u novim tezama. Također na Tomu su utjecali i auktoriteti koje Duhem spominje. Ali Gény pobija Duhema što se tiče sinteze, da nije znao Toma spojiti heterogene elemente. Veli, da je Duhem bio čitav život fizičar, a tek kasnije počeo se baviti filozofijom. I tako pluribus intentus, mislio je da temeljito proučio ono što zaista nije. »Le travail de Duhem est défectueux...«

[27] Sertillanges, Saint Thomas d'Aquin, Paris 1932, 130—133; Descoqs, Archives de philosophie, X (1934) cah. IV, 187; »Entendue ainsi, la question est résolue d'elle-même. Mais était-ce sous cet angle que la posait Duhem? Et la synthèse proposée par l'Aquinate des différents éléments cueillis chez Platon, Aristote, Augustin... ne présente-t-elle pas de hiatus? Est-ce elle en tout et partout absolument cohérente?«

[28] Harris C. R. S., Duns Scotus, Oxford 1927, II, 88: »Indeed the whole Scotist system, original as it is in many respects, can only be understood rightly if we regard it as Franciscan reconstruction, albeit an extensive one, of the Anglic Docor«.

Duns Skot je pravi pretstavnik filozofske tradicije srednjega vijeka; prije utjecaja Aristotelovih djela vlada kaos; sv. Toma upotrebljava Aristotela; Duns Skot usavršuje velikoga Akvinca. To je eto zaključak do kojega je došao Harris. »Čisti aristotelizam Akvinčev — veli Haris — bijaše samo polovično adaptiran kršćanskoj tradiciji... Skot se bitno ne razlikuje od Tome nego na mjestima, gdje su nauke ovog posljednjeg očito teško spojene s kršćanskom vjerom...«[29]

Isusovac Monnot naglašuje, da će zaključke gosp. Harrisa sa simpatijama pozdraviti svi oni, koji misle, da mogu biti pravi štovatelji sv. Tome, a ujedno kritizirati u njegovoj nauci ono, o čemu se uvijek raspravljalo i među samim tomistima.[30]

Drugi isusovački učenjak Ferdinand Cavallera, dok se borio proti pantomistima, donio je zaključke Duhemove, pak je nadodao, kako ova činjenica može zamisliti one, koji preziru stoljetnu tradiciju, koji ne dopuštaju onu slobodu, koja je i opravdana i nužna, nego bi htjeli da se u kat. Crkvi sudbina filozofske misli neopozivo spoji s 24 tomistične teze.[31] I uprav ova misao potakla je i mene, da ovdje donesem u prijevodu Duhemov odgovor na upit: Što je filozofski tomizam? Je li Duhem prestao biti katolički učenjak, kada ne samo nije prihvatio tomizam, nego je proti općenitom mišljenju pokušao dokazati, da filozofski tomizam ne opstoji? Zar nije više učinio zasluga za katoličku znanost, nego oni, koji zahtijevaju, da svi misle njihovim mozgom? Zar nije i on proučavao dominikansku školu i Tominu nauku i to ne samo na temelju najboljih izdanja nego i mnogobrojnih rukopisa? Nije li bio duboko osvjedočen, da su njegovi zaključci »iz svetgoa Tome izvedeni«?

3. **Opstoji li kršćanska filozofija?** — »Tomistično društvo« u Francuskoj na svome drugom sastanku god. 1933 u Juvisy htjelo je riješiti problem: Opstoji li kršćanska filozofija, iako opstoji, u kojem smislu? Na sastanku je sudjelovalo 49 učenjaka iz raznih

[29] Ibid., I, 303: »For the purer Aristotelianism of Aquinas was but indifferently adapted to the Christian tradition«. Donosi primjer iz kozmologije nauku sv. Tome o materiji i formi, a iz psihologije o duši.

[30] Archives de philosphie, V (1928) cah. III, 217. Monnot ističe, kako će mnogi mladi tomisti, kada pročitaju zaključke do kojih je došao Harris, užimati se u ramenima i uopće neće mariti da čitaju ono, što ih iritira. Međutim — nastavlja Monnot — nije pitanje, da li se nekome sviđaju ili ne Harrisovi zaključci, nego da li su oni istiniti. — Iste god. 1927 objelodanio je, Dr. Andomenico Sartori djelo »La visione beatifica«. Ističe, da je Dun Skot na tako divan način govorio o blaženstvu, da je mislio prihvatiti tu teoriju. Ipak se odlučio za tomizam, a to jedino stoga, da ne razdvaja teološko prvenstvo, koje je danas Akvinac zadobio. Ipak, veli Sartori, Duns Skot nije zaslužio, da se na nj baca ostracizam. (Sartori, La Visione beatifica, Torino—Roma 1927, 58—59).

[31] Cavallera, cit. čl. u Bull. litt. ecclés. 1918, 134.

država.[32] Pa koji je bio rezultat? Kakav odgovor? Dominikanska revija »Divus Thomas« stiče, da je kongres već od prvoga dana bio u magli, i da se tomisti nijesu mogli složiti niti u samoj definiciji riječi.[33] Nijesu se mnogo povoljnije izrazili ni Marc ni Penido ni Geiger ni de Munnynck.[34] Baudin je kazao, da su ponajbolji tomisti u Juvisy umovali kao augustinijanci »augustinisaisent«, te da bi sv. Toma badava došao na ovaj svijet, ako bi se zabacila ideja odjeljene filozofije! Augustin i augustinijanci branitelji su »kršćanske filozofije«, a za sv. Tomu jedina prava filoozfija jest »la philosophie séparé«.[35] S njim se slaže i Mandonnet O. P., koji misli, da sam pojam kršćanske filozofije nema nikakova ni tehničkog ni formalnog smisla. Neki su kao B. de Solanges, Sertillanges, Jolivet pokušavali da pomire ekstremistična mišljenja, a neki su kazali: »više ništa ne razumijemo«![37]

Maritain razlikuje spekulativnu filozofiju od etike. Spekulativna filozofija jest kršćanska samo radi stanja, a etika je kršćanska i obzirom na stanje i na specifični objekt.[78] Protiv Maritaina ustali su razni kritici, a posebno neki dominikanski učenjaci na čelu s profesorom fribourške univerze Ramirezom.[39] Maritain je ubrojio Ramireza među fosilizirane, natražnjačke tomiste, koji su pristaše »d'un certain immobilisme«, a Ramirez tvrdi, da su Maritaina osudili i teolozi i filozofi, koji su veći naprednjaci (»progressistae«) nego Maritain, koji nije bio kadar shvatiti duh nauke sv. Tome, nego se zaustavio na površini: »non referebant sensum profundum aut spiritum Aquinatis«.[40] Uostalom, svakomu je dobro poznato — veli Ramirez — da Maritain ne crpi svoju nauku iz djela sv. Tome, nego iz djela Ivana od sv. Tome: »Norunt omnes, qui legerunt scripta D. Maritain, doctorem suum et inspiratorem quoad

---

[32] La philosophie chrétienne, Juvisy 1934 (Societé thomiste, IIme Journée d'études, Juvisy 11 sept. 1933).

[33] Divus Thomas (Freib.) XIII (1935) 470—71: »Dès le premier rapport, on fut en plein dans le brouillard«.

[34] Isp. Revue Thomiste XVII (1934) 103—108; Divus Thomas XIII (1935) 470—71; Baudoux B., Quaestio de Philosophie christiana, u Antonianum XI (1936) 507.

[35] Baudoux, cit. čl., 507; La philosophie chrétienne, 149.

[36] Baudoux, ibid. 545—548. Maritain nije mogao doći na kongres, nego je poslao pismo.

[37] Baudoux, cit. čl., 507; Cochet, En vue d'une philosophie chrétienne, u Revue Apologétique LVIII (1934) 257.

[38] Le degrés du savoir (1934), De la philosophie chrétienne (1933), La philosophie de la nature (1935), Science et sagesse (1935).

[39] Ramirez J. M. O. P., De philosophia morali christiana, responsio quedam responsionibus completis et adaequatis Domini Jacobi Maritain, u Divus Thomas XIV (1936) 87—122; 181—204.

[40] Ibid., 89.

sensum et plerumque quoad verba esse Ioannem a S. Toma«.[41] Maritain nauku, koju sebi prisvaja, uzimlje od Ivana od sv. Tome, a formule od Salmanticenses: »Cuique suum!«[42]

No što je najglavnije — nastavlja Ramirez — sv. Toma niti se slaže s Ivanom od sv. Tome, niti s gosp. Maritainom: »Mihi satis est ostendisse S. Thomam non esse concordem cum Ioanne a S. Thoma neque cum D. Maritain; et quod in interpretatione S. Thomae non habetur concordia ante neque post Ioannem a S. Thoma«.[47] Kada čovjek čita Maritaina, čini mu se, da smo se povratili u onaj nominalistički vijek, kada su ljudi upotrebljavali dokaze, koje s pravom Canus nazivlje »arundines longas«. Jacque Maritain je taman, razvučen; gomila bilješke u kojima niječe, što je u tekstu tvrdio: »Communis fama est, vel inter ipsos quibus lingua gallica nativa est, stylum D. Maritain non esse clarum neque concisum, sed obscurum, difficilem, redundantem, oratorium potius quam didacticum. Aliunde vero idiosyncrasim habet multiplicandi parentheses — etiam intra unam eandemque parenthesim, — adnotationes (notes), elucidationes (éclairessements), adnexa (annexes) simul cum consuetudine remittendi lectorem suum a textu ad adnexa, ab his ad adnotationes, ab utrisque ad elucidationes, et ab elucidationibus ad textum, ad adnexa, ad adnotationes et ad ipsasmet elucidationes. Modus iste circularis methodum sapit wolffianam, cuius laudes (?) iure celebravit celeberrimus Concina.«[44]

Drugi međunarodni kongres u Rimu god. 1936 imao je dati zadovoljštinu gosp. Maritainu. Poznati dominikanac Garrigou-Lagrange govorio je o kršćanskoj filozofiji. Za nj je pitanje tako jasno, da se čudi, kako ljudi o tom raspravljaju. On se pozivlje i na sv. Tomu i na »Aeterni Patris« i na vatikanski koncil, da dokaže, kako opstoji kršćanska filozofija i u kojem smislu. Le Blic, nakon predavanja, zapaža, da je Garrigou-Lagrange malo hladnije »frigide čitao spomenute dokumente, da bi malko drukčije govorio. Nakon kongresa, pantomist De Thöth tvrdi, da kad bi ljudi pomno čitali »Aeterni Patris« kao i riječi vatikanskoga sabora, ne bi nikada govorili o kršćanskoj filozofiji, koja da nije nego krilatica, pomoću koje se napada tomizam![45]

Gilson pita svoje protivnike tomiste, na koji se način u školama može obnoviti »kršćanska filozofija« prema duhu sv. Tome, ako već sam taj pojam nema nikakove ni tehničke ni formalne vrijednosti? Čemu je filozofska škola osnovana, da obnovi »kršćansku filozofiju«, ako je istina, da »kršćanska filozofija« nema uopće

---

[41] Ibid., 93.
[42] Ibid., 95.
[43] Ibid., 97.
[44] Ibid., 90, 116—117.
[45] De Thöth, cit. dj., 9—11.

smisla za jednog filozofa?[41] Nadalje možemo staviti upit, ako Crkva traži obnovu »kršćanske filozofije« možemo li reći, da je to samo »tomistična«, kada eto uvaženi tomisti tvrde da su franjevci pravi zastupnici »kršćanske filozofije«? Mandonnet je kazao, kako je Gilson u svome djelu »La philosophie de saint Bonaventure« nastojao prikazati sv. Bonaventuru kao filozofa. No Bonaventura bi bio samo teolog kao i Augustin.[47] Gilson odgovara: »Ja smatram i sv. Bonaventuru i sv. Augustina za kršćanske f i l o z o f e, a sv. Tomu za k r š ć a n s k o g filozofa«.[48]

Da li to znači: »Sv. Toma i ono što je izvedeno iz sv. Tome«?



Maritain je jednoć u svome zanosu kazao, da se »nijedan tomist ne vara o smislu bilo koje riječi u bilo kojoj izreci sv. Tome«.[49] Drugi s učenim de Tonquedecom priznaju, da nemaju te milosti, toga dara nepogrešivosti.[50] Poznato je da i najautentičniji tomisti kao Kajetan, Silvester Ferarski, Ivan od sv. Tome nijesu složni u tumačenju svih riječi i izreka sv. Tome.[51] Ipak ima neka stalna tradicija u tumačenju Anđeoskog Učitelja. Nemamo ništa protiv toga ako »dominikanska škola« sebi prisvaja prvenstvo i nazivlje se par excellence tomističnom. Tu nalazimo sistem, koji je prilično homogen. Ali je činjenica, da taj »sistem dominikanske škole« nijesu usvojili ni svi tomisti, a pogotovo ne svi kat. učenjaci!

---

[46] Gilson svoje stanovište razlaže u raznim djelima, kao u l'Esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932, 2 sveska; Christianisme et la philosophie, Paris 1936. Ips. Baudoux, cit. čl., 523, 531.

[47] Bulletin thomiste, ožujak 1926, 54.

[48] L'esprit de la philosophie médiévale, I, bilj. 41, 32: »je tiens saint Augustin et saint Bonaventure pour des p h i l o s o p h e s chrétiens, et saint Thomas pour un philosophe c h r é t i e n«.

[49] Maritain, Réflexions sur l'Intelligences, Paris s. a., Appendice I, str. 340 Isp. J. de Tonquédec, La critique de la connaissance, Paris 1929, XXII.

[50] Ibid. XXII: »Cela non! Nous ne connaissons pas cette grâce efficace, ce charisme d'infaillibilité qui résiderait en chaque thomiste et l'habiliterait, san erreur possible, à l'intelligence du grand Docteur ...«

[51] Isp. D'Albi, cit. dj., 90—91. Isp. Balić K., Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdient?), u Wissenschaft und Weisheit IV (1937) 18. Isp. Wiss. u. Weish. IV (1937) 36—42; Schwamm H., Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern, Innsbruck 1934; Revue de Philosophie, mars—avril 1920, 193. — Iz tih članaka razabire se, kako nerijetko tomisti brane skotistične teze!



Temeljne ideje Augustinove teodiceje.

J. Pavlović.

SOMMAIRE

Les idées fondamentales de la théodicée de saint Augustin

Dans la théodicée de saint Augustin nous rencontrons trois idées que le saint Docteur met souvent et volontiers en relief: Dieus, c'est l'Etre le plus élevé et le plus absolu (Esse), c'est le Vrai (Verum) et le Bien (Bonum). Le présent article est divisé, de ce point de vue, en trois parties. Dans a première partie nous montrons comment saint Augustin prend son point de départ dans le fait, constaté par l'experience, du caractère transitoire et muable de ce monde. S'appuyant, ensuite, sur le principe de causalité, il nous montre qu'au-dessus de ce monde il existe un être nécessaire, immuable et éternel. Cet être a causé le monde et le soutient dans son existence et son action. C'est uniquement par l'union à cet être que l'homme peut acquérir pour son existence une stabilité et une durée. Après cet argument cosmologique de l'existence de Dieu nous exposerons, dans la deuxième partie, comment le saint Docteur, cherchant Dieu, part des idées immuables et éternelles et arrive ainsi jusqu'à la Vérité première, siège unique de ces idées. C'est l'argument idéologique ou noétique. La troisième partie nous fera connaitre l'argument psychologique. En présentant cet argument saint Augustin part du fait psychologique de la tendance de l'homme vers le bonheur complet, immuable et éternel. Il nous montre que l'homme ne peut trouver ce bonheur que dans la possession du Bien suprême et éternel.

Nitko nije kroz cijeli svoj život tako neumorno i tako strastveno tražio Boga kao sv. Augustin. Bog je centar, a možemo reći, i jedini objekt Augustinove filozofije. Jer štogod nije Bog, on smatra da nije vrijedno istraživati: *Vilescat totum, quidquid praeter Deum est (En. in Ps.* 30, IV, 8). Ovo neprekidno i mučno traženje Boga ne izvire iz puke radoznalosti suhog i hladnog intelekta jednog metafizičara, nego iz žarke čežnje nemirnoga srca, koje teži za blaženstvom. Augustin ne žudi samo za spoznajom Boga. On hoće da samoga živog i osobnog Boga posjeduje, da ga ljubi i od njega jedino da živi. On traži što je njegov Bog; ispituje u kakvom je

odnošaju Bog s čovjekom, a napose želi da dozna što je Bog čovječjoj duši i što ona nalazi u Bogu.

Tražeći Boga, Augustin je došao do spoznaje da je Bog apsolutno jednostavan, nepromjenljiv i vječni *Bitak (Esse)*, prva *Istina (Verum)* i najviše *Dobro (Bonum)*. Kao jedini pravi Bitak, Bog je uzrok svake realnosti. Kao Istina, on je izvor i zadnji ontološki razlog svega što je u sebi istinito, jer svako je biće istinito u koliko je kopija i imitacija božjih stvaralačkih Ideja. Nadalje on je i ontološki razlog naše istinite spoznaje, jer je on jedini naš učitelj, jedino svijetlo, koje nam komunicira vječne ideje i koje osposobljuje naš razum za jasno gledanje ideja. Kao najviše Dobro, Bog je zadnji cilj našega teženja za srećom i princip svetosti, koji nas po milosti dovodi do blaženstva.[1]

Ova trilogija centralna je i omiljela misao Augustinove teodiceje. Tu misao ponavlja on neprestano u svojim djelima u različitim varijantama. Različiti snažni izrazi poput brušenih kristala u različitim bojama odrazuju svijetlo ove visoke ideje.[2] Evo nekoliko formula: Bog je *causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo vivendi. (De civ. Dei* VIII, c. 4). On je *principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum, ... causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis. (Ibid.* VIII, c. 10).

Augustin priznaje, da je ove velike misli našao kod platonika, koji su upoznali u Bogu temelj našega bivstvovanja, svijetlo našega razuma i jedini objekt našega blaženstva (*Ibid.* VIII, c. 4), ali je on ove ideje asimilirao svom genijalnom duhu i posve ih samostalno obradio.

Kakav stav zauzima Augustin prema ovim velikim istinama? On jasno vidi, da je čovjek u sebi kontingentan, promjenljiv i prolazan i da je posvema ovisan o Bogu kako u ontološkom redu, tako i u intelektualnom i moralnom. Čovječji je bitak u sebi smrtan. Čovjek može izbjeći prolaznosti i postati u svom bivstvovanju stalan jedino tako, da se sjedini s Bogom, svojim *Stvoriteljem*, i da participira na njegovoj vječnosti. Čovječji razum, prepušten sam sebi, podvržen je zabludi. Da dođe do sigurnog posjedovanja istine, njemu nije dostatno svijetlo što ga po sebi ima. On mora biti još posebno rasvjetljen od *Riječi*, vječnoga Svijetla. Konačno jer je naša narav od Boga, čovjek ne može živjeti blaženo u ljubavi samoga sebe. Zato on za blaženi život nedostaje sam sebi, niti mu za to dostaje ikoje drugo prolazno dobro. Samo u ljubavi vječnoga Dobra postaje blažen. Ali da svoju ljubav uzmogne upraviti na vječno Dobro, on je prinuđen da je podloži *Duhu Svetom*, koji je inspirator ljubavi. Inače ljubav će ga vući k sjetilnim, prolaznim

---

[1] Cf. E. Portalie, Augustin u Dictionnaire de Théol. cathol. I, 2327.

[2] J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, 123.

dobrima, u kojima nije moguće naći trajnu sreću. Kad je Augustin stekao čvrsto, nepokolebivo uvjerenje, da je posve ovisan o Bogu i da do ostvarenja svojih najdubljih aspiracija za vječnošću, istinom i blaženstvom može doći jedino tako, da se sjedini s Bogom, i kad se uvjerio da mu za postignuće ovoga sjedinjenja nedostaju njegove naravske moći, i kad je konačno uvidio potrebu, da se podloži Bogu i njegovu djelovanju, on se tada svim svojim bićem predaje Bogu i na njega se posvema oslanja. Mihi *adhaerere Deo bonum est* praktički je zaključak, koji Augustin izvodi iz svake sigurne spoznaje o bilo kojem realnom i bitnom odnošaju čovjeka s Bogom.

Prema ovim temeljnim Augustinovim idejama o Bogu, razdijelit ćemo ovu raspravu u tri dijela. U prvom dijelu izložit ćemo njegovu nauku o Bogu kao izvoru svakoga bića, u drugom o Bogu kao izvoru istine, a u trećem o Bogu kao izvoru blaženstva.

I. DIO.

BOG, IZVOR BITKA.

Est illud simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero.
En. in Ps. 38, 7.

Iskustvo nam svjedoči da je u svijetu sve prolazno. Augustin polazi od ove činjenice i na temelju načela uzročnosti dolazi naravskim razumom do sigurne spoznaje, da egzistira vječno Biće, koje je zadnji razlog svega što opstoji i zadnji cilj čovječjega bivstvovanja. Kad je došao do spoznaje, da je svijet učinjen od Boga, ispituje tada kako je Bog svijet učinio i kako s njim upravlja.

I. BOG, JEDINO PRAVO BIĆE.

1. Prolaznost svijeta.

U svojoj mladosti Augustin je požudno srkao radosti, što mu ih je svijet pružao. No njegovo se srce ipak nije moglo da smiri. Što je više ljubio tjelesne stvari, to je više ćutio prazninu i bol u svojoj duši: »Zalutao sam za onim što je vremenito i našao sam se u tami« (*Conf.* XII, 10). Zašto se on kraj tolikih užitaka ćutio nesretnim? Jer je iskusio kako su sve stvari u svijetu promjenljive, nestalne i prolazne. Prolaznost, kojoj su sve stvari podvržene, razlog je, da duša ne može ni u jednoj stvari da otpočine, niti da u njoj trajno uživa.

Augustin je duboko proživljavao vremenitost kako čovječjeg bitka tako i svih stvari u izvanjskom svijetu. U cvijetu mladosti, u 20. godini, silno je potresla njegovu dušu smrt vrlo dragog mu prijatelja i vršnjaka. Ovo prijateljstvo bilo mu je slatko, milije iznad svih milina onodobnoga života. »Moja duša ne mogaše živjeti bez

njega« (*Ibid.* IV, 4).[3] Zato je smrt ovoga prijatelja prouzročila u Augustinu neizrecivu bol. I ta bol bila je najdublji i najpotresniji doživljaj mlade Augustinove duše. »Od te boli smrče se u srcu mome ... Na što god pogledah bijaše mi smrt. Domovina mi postade mučilište, rođena kuća neiskazanom nesrećom. Štogod sam s njim zajednički imao, bez njega mi se obraćalo u užasno mučenje. Odasvud ga izgledahu oči moje, a njega ne bijaše ... Sve sam zamrzio, jer njega nitko ne imaše. Ne mogahu mi više reći: evo ga, dolazi, kako je prije dolazio, kad je otsutan bio. Sam sam sebi postao velika zagonetka. Pitah dušu svoju, zbog čega je žalosna, i zbog čega me silno uzbunjuje; ali mi ništa ne znade odgovoriti« (*Ibid.* IV, 4). »Žalostio sam se, uzdisao, plakao i zbunjivao. Nije za me bilo mira, niti savjeta. Slomljenu nosah i krvavu svoju dušu. Nestrpljiva je bila, što je nosim, ali ja ne znadoh, kako bih s njom. Nije za nju bilo mira u bajnoj šumici, u igri ni u pjesmi; na mirisnim mjestima, niti na gozbama izabranima; u nasladi stana ni postelje, pa napokon ni u knjizi, ni u poeziji. Sve mi je bilo mrsko, pa i samo svijetlo. Sve što ne bijaše, što je on bio, nevaljalo mi i dosadno bilo, osim jecanja i suza. U njima jedino nađoh neki odmor. Ali čim mi se duša od njih odijelila, pritislo me teško breme jada« (*Ibid.* IV, 7).

Zašto je Augustina obuzela tolika bol? Njega je smrt prijatelja iznenadila. On nije dosada mislio da je čovjek smrtan. Ljubio je smrtnog čovjeka kao da je besmrtan. Nije mislio na to da je sve u svijetu prolazno, pa da mu i prijatelj jednoga dana može umrijeti, i da radost što ju je u tom prijateljstvu našao, može jednoga časa iščeznuti, a na njeno mjesto nastupiti žalost i nesreća. »Jer otkuda me ona bol zahvatila tako jako i duboko, ako ne otuda, što sam osovio dušu svoju na pijesak, ljubeći smrtnoga čovjeka, kao da je besmrtan?« (*Ibid.* IV, 8). Ovaj žalosni događaj otrijeznio je Augustina. On je prvi puta počeo da misli na smrt, na prolaznost čovječjega života i na nestalnost, promjenljivost i prolaznost zemaljske sreće. On počinje uviđati kako je bijedan čovjek, koji ljubi prolazne stvari, jer ih, radi njihove prolaznosti, ne može trajno posjedovati. On mora da doživi čas, kada mu ljubljene stvari, i protiv njegove volje, uzmiču i u njegovoj duši ostavljaju prazninu i bol. »Bijah bijedan, a bijedno je svako srce, vezano prijateljstvom sa smrtnim stvarima. Kida se kad ih izgubi. Tek tada osjeća bijedu, u kakvoj je već i prije, nego što ih izgubi« (*Ibid.* IV, 6).

Dok je Augustin gorko plakao za izgubljenim prijateljem, obuze ga strah, da će smrt i njega pokositi. Kolikogod je žalio za prijateljem, ipak mu vlastiti život, ma kako bio bijedan, bijaše draži nego onaj prijatelj. »Silna bijaše u meni i mrzost na život i strah pred smrću. Koliko sam više prijatelja ljubio, toliko sam, mislim, više strepio i bojao se smrti, koja mi ga uze, kao najstrašnije ne-

---

[3] Confessiones citiram prema prijevodu dra A. Živkovića, Ispovijesti svetog Augustina, knjiga I—X, Zagreb 1930.

prijateljice ... Mišljah, da će ona iznenada uništiti sve ljude, kad je mogla njega ugrabiti... I ja se čudom čuđah, što žive drugi ljudi, jer bijaše umro onaj, kojega sam ljubio tako, kao da ne kani umrijeti. Još se više čuđah, što nakon njegove smrti živim ja, jer ja bijah onaj drugi« (*Ibid.* IV, 6).

Zašto je pomisao na smrt napunjala Augustinovu dušu groznim strahom? Zato, što on još tada nije bio na čistu s pitanjem o zadnjem cilju čovjekova života. On vidi, da sve prolazi i nestaje. Pomisao na smrt ga progoni, a s druge strane vuče ga čežnja za trajnim i vječnim životom i potiče ga da traži neprolazno, vječno biće za koje će se grčevito uhvatiti i tako izbjeći prolaznosti i smrti. No, kamo god se okrene, svud sreće stvari, koje velikom brzinom jure i nestaju. Ako čovječji život sigurno leti prema neizbježivom »ništa«, te ako je sve što egzistira nenužno, promjenljivo i prolazno, tada pomisao na smrt mora čovjeka napunjati užasom. No ako nije sve prolazno, ako nad ovim prolaznim stvarima egzistira biće nužno i vječno, tada žalac smrti postaje tup. Čovjek može tada s pouzdanjem da gleda u svoju budućnost, jer njegov život u tom slučaju nije upravljen k ponoru ništavila, nego prema vječnom Bitku, na koga može da se osloni i u sjedinjenju s njim da postane stalan i permanentan. Kada je Augustin stekao sigurnost da egzistira osobni, živi i vječni Bog — izvor bivstvovanja i života, Bog, koji je čovjeku dao bitak i koji ga u bivstvovanju drži — tada je njegovo življenje prestalo biti ono jadno i nemoćno otimanje i uzaludno bježanje pred nesavladljivom bujicom prolaznosti. Njegovo bivstvovanje dobilo je realni pravac prema Bogu, jedinom pravom biću; njegovo življenje postalo je putovanje u domovinu, u vječni Jeruzalem, gdje ga u sjedinjenju s Bogom čeka ostvarenje njegove čežnje za vječnim i blaženim životom. Težeći za trajnim bivstvovanjem i otimajući se prolaznosti i smrti, Augustin se neprestano diže iznad svega prolaznog i iznad samoga sebe i stalno se oslanja na Onoga, koji je jedini neprolazan, stalan i vječan.

Nesretan je samo onaj čovjek, koji ne pozna Boga i koji s užasom gleda smrt kao jedini svršetak svega. Da takvoga nesretnog čovjeka, koji je sebi duboko svijestan da ga smrt progoni i da joj ne može izbjeći, privede sreći, dovodi ga Augustin po prolaznim stvarima do spoznaje jedinog pravog Bitka, koji se Mojsiju objavio riječima: *Ja sam onaj koji jesam.* Ali Augustin ne pokazuje samo na Boga, kao na apsolutno Jeste, koji se u apsolutnoj suverenosti diže iznad svega prolaznog i pred kojim je čovjek gotovo »ništa«, nego i na milosrdnog Boga, koji se snizuje do čovjeka, koji mu pruža pomoć, da se može s njim sjediniti i u tom sjedinjenju postići vječni život.

Augustin je iskusio prolaznost kako vlastitog bića, tako i svih stvari u izvanjskom svijetu. No on ne ostaje samo pri tom, da tu činjenicu konstatira, nego joj traži i razloge.

Na temelju nutarnjeg iskustva ja neposredno znadem da jesam i živim. S apsolutnom sigurnošću tvrdim: ja jesam, ja opstojim u

sebi i za sebe ili subzistiram. Ali ja ujedno opažam, da sam podvržen zakonu *prolaznosti.* U svojoj biti ja sam neprestano postajanje, *semper fieri,* neprestano gibanje između biti i ne biti. Samo »bijah« i »bit ću«, a nikada »jesam«. Znam, da me nije bilo. Rodio sam se, počeo egzistirati, ali moje *esse* ne stoji, ne ostaje, ne miruje, nego prolazi, teče. Ja rastem, težim k usponu, hoću da se dovinem savršenstva, a kad sam stigao do stanovite visine, počinjem padati i nestajati. Ja bivstvujem pod uvjetom da prolazim, da težim k nebitku. Dakle moje *esse* nije stabilno ni permanentno; ono prolazi, teče od određenoga početka do određenoga svršetka i u tom se prolaženju ne može zaustaviti. »Ipse homo ornamentum civitatis, ipse homo inhabitator, rector, gubernator civitatis, sic venit ut eat, sic est natus ut moriatur, sic est ingressus ut transeat« (*Sermo* 81, 9).

I nisam samo ja prolazan. Čitav rod ljudski egzistira samo pod uvjetom, da jedni naraštaji umiru, da na njihovo mjesto mogu drugi nastupiti. Roditelji se raduju svojoj malenoj djeci. No, iako su im malena djeca draga, ipak oni žele da im djeca napreduju u dobi. I doista, mi opažamo da djetinjstvo ne traje dugo. Nastupa dječačko doba i potisne djetinjstvo i djetinjstva nestaje; ono umire i prelazi u prošlost. No ni dječačko doba ne ostaje, i ono prolazi i ustupa mjesto mladenačkoj dobi. Kad nastupi muževno doba, umire mladost, a kad dođe starost, umire muževnost. Konačno dođe smrt i nestaje svakog doba. Koliko doba želimo, toliko im i smrt želimo. Dakle, naš vijek ne ostaje, ne stoji i zato ne egzistira u pravom smislu. Oni, koji se rađaju, prolaze, umiru, da na njihovo mjesto dođu drugi. Kada djeca dođu na svijet, kao da roditeljima kažu: Ded mislite na to, da odete odavle, da i mi stupimo na pozornicu i odigramo svoje uloge. Cijeli je naime ljudski život u svojoj kušnji gluma.[4]

Prolazan je naš život, jer dani našega života ne ostaju, ne stoje, nego s najbržom promjenljivošću prolaze. Jedni prolaze, drugi dolaze. Koji su prošli, ti više nijesu; a koji će doći, ti još nijesu, a koji su došli i ti zapravo nijesu, jer ne ostaju, nego prolaze, gube se i nestaju kao sjena, da dadu mjesta onima, koji će doći. Jer naši dani ne ostaju, zato ne možemo reći, da u pravom smislu jesu. Tek ono doista jeste, što stoji i ostaje (*En. in Ps.* 89, 15). — Mi kažemo, da netko dulje, netko kraće živi. Što znači dugo živjeti? Velimo, da je dug život, koji traje na pr. sedamdeset godina. Ali promotrimo, da li ove godine traju? Ja na pr. živim već nekoliko desetaka godina. Ali od svih tih godina, sada traje samo ova jedna, koja je u toku, dok su sve ostale prošle i više nijesu. A da li i ova, koja je u toku, cijela doista jeste? Nije, jer ne ostaje, nego prolazi.

---

[4] En. in Ps. 127, 15 — Cf. Ibid. 62, 6.

Prošlo je već nekoliko mjeseci od ove godine. Sada je ovaj jedan mjesec, ali ni on cijeli ne postoji sada. Već je prošlo više dana ovoga mjeseca. Sada traje ovaj današnji dan. No, ni on ne ostaje; prošlo je već nekoliko sati današnjeg dana. Sada je samo ovaj jedan sat, no ni on nije više cijeli. Prošlo je već i njemu nešto časova. Sada je ovaj momenat. Što je taj sadašnji momenat, koji jeste? Da li on doista jeste? Riječ *momenat* mogu izgovoriti samo tako, da sukcesivno izgovaram slog po slog. Drugi se slog ne može čuti, dok nije prošao prvi, a treći dok nije prošao drugi. Dakle ni ova jedna riječ, koju izgovaram, nije cijela sada. Upotrijebim li riječ *čas*, pa kažem sada je ovaj čas, ni ta jednosložna riječ nije cijela sada, jer se i ona proteže, te i kod nje mogu razlikovati, što je prošlo, što je sada i što je buduće. Što je, dakle, sadašnje, koje jedino jeste? Samo jedan nerazdjeljivi tren, koji se ne proteže, ne traje, ne zadržava, ne ostaje, nego s najvećom brzinom prolazi i nestaje. Dakle, tok je našega života sastavljen od beskrajnog mnoštva nerazdjeljivih trenutaka, koji ne mogu svi zajedno u isti mah egzistirati, već egzistiraju samo pod uvjetom, da najvećom brzinom prolaze. Prema tomu čovjek bivstvuje samo pod uvjetom, da neprestano prolazi.[5]

Čovječji život prolazi, juri velikom brzinom prema svršetku kao nabujali potok. »Kao što potok nabuja od kiša, pa se prelijeva, buči, juri i jureći odlazi, tj. svršava svoj tok, tako i svaki ovaj tok smrtnoga čovjeka. Ljudi se rađaju, žive i umiru. Kad jedni umru, drugi se rađaju, a kad ovi umru, dolaze opet drugi. Jedni dolaze na mjesto drugih, pridolaze, odilaze i ne će ostati. Što se ovdje na zemlji zadržava, što ne juri u ponor kao bujica? Kao što rijeka naglo naraste od kiša, pa odilazi u more i više se ne pojavljuje, a niti se pojavila dok nije od kiša nabujala, tako se i ovaj ljudski rod iz skrovitosti sabire, teče naprijed i smrću opet odilazi u skrovitost« (*En. in Ps.* 109, 20).

Ljudski rod može egzistirati jedino tako, da jedni naraštaji umiru, a na njihovo mjesto dolaze drugi. Ljudski su naraštaji na zemlji kao lišće na drvetu masline, lovorike ili kojeg drugog drveta, koje je uvijek odjenuto lišćem. Zemlja nosi ljudski rod kao drvo lišće. Zemlja je puna ljudi, ali ona se napučuje samo tako, da na mjesto jednih, koji umiru, dolaze drugi rađajući se. »Uvijek je ono drvo urešeno zelenom odjećom, ali pogledaj dolje, koliko mnogo suhoga lišća gaziš«.[6]

Možemo li dakle reći, da čovjek uistinu egzistira? Da je on pravi i potpuni bitak? Ne možemo. Jer je evidentno, da je čovječji bitak nestalan i prolazan. A što je prolazno, ne egzistira u pravom

---

[5] En. in Ps. 76, 8 — Cf. ibid. 37, 7; Conf. XI, 15.
[6] En. in Ps. 101, II, 10 — Cf. Ibid. 71, 8.

smislu. Za takvo biće nikada ne možemo reći da doista jeste, već samo bilo i bit će. Uistinu jeste samo ono, što je stabilno i permanentno. A zašto je čovječji bitak prolazan? Jer je *kontingentan*. O načinu bivstvovanja ovisi, naime, i način njegova trajanja. Što ne egzistira nužno, ne može biti stabilno ni permanentno. Na kontingentnosti našega bitka temelji se dakle njegova prolaznost. Čovjek bi samo onda uistinu bivstvovao, kad bi bio nužni bitak. Jer samo ono što nužno jeste, što po svojoj biti egzistira, ne može u svom bivstvovanju imati ni početka ni svršetka. Takvo biće uvijek samo jeste. Dakle, uistinu jeste samo biće nužno.

No, nije kontingentnost čovječjega bitka jedini razlog njegove prolaznosti. Čovjek je prolazan i radi toga što je *promjenljiv*. A gdje je promjenljivost, tamo je i vrijeme.[7] Na promjenljivoj našoj naravi fundiran je dakle i vremenski način našeg bivstvovanja.

Promotrim li svoju narav, vidim da je ona doista promjenljiva. Ne samo da se moj izvanjski ili tjelesni čovjek neprestano mijenja, nego i unutarnji ili spiritualni. Moje tijelo mijenja se dobom, mijenja se promjenama prostora i vremena, mijenja se bolestima i tjelesnim defektima. A kolikim je promjenama podvržena moja duša? Različite je požude kidaju i kvare. Pa i sama razumska duša je promjenljiva, jer sad hoće, sad ne će, sad zna, sad ne zna, sad pamti, sad zaboravlja (*En. in Ps.* 121, 6). Moja je, dakle, narav promjenljiva. Podvržena je nazadovanju i napredovanju, pada, da bude manja, diže se, da bude viša, savršenija. (*Sermo* 182, 3).

A što znači mijenjati se? Kada se mijenjam, prestajem biti što sam bio i počinjem biti što nisam bio. Mijenjajući se, neprestano postajem drukčiji. I stoga, jer sam podvržen mijenjanju, ništa u meni ne ostaje, ništa nije stalno. A što nije stalno ni permanentno, nije bitak u pravom smislu. Dakle *ea enim quae mutantur, non sunt quia non permanent* (*Sermo* 6, 4).

Ne može se reći da je promjenljivo biće pravo *esse*, jer je u njemu i *non esse*. Mijenjati se, naime, znači rađati se i umirati. Stvar, koja se mijenja, rađa se u koliko postaje što nije bila, a

---

[7] »Ubi enim nulla creatura est, cuius mutabilibus motibus tempora peragantur, tempora omnino esse non possunt«. De civ. Dei XII, 15, 2 — Augustin razlikuje ontološki problem vremena od psihološkog. Vrijeme ontološki promatrano sastavljeno je od nerazdjeljivih prolaznih trenutaka. Kako je moguće da percipiramo vrijeme ili sukcesiju nerazdjeljivih trenutaka? To je psihološki problem vremena. Duša može percipirati vrijeme samo tako, da se njezina pažnja od sadašnjeg, koje percipira, proteže — distentio animi — na prošlo, koje realno više ne postoji, ali ipak dalje egzistira u memoriji, i na buduće, koje još stvarno ne postoji, ali ga duša očekuje. Conf. 1. XI — Cf. E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Agustin, s. 242—252.

umire u koliko prestaje što je bila (*Conf.* XI, 7). Kad u biću, koje se mijenja, nestane nečega što je u njemu bilo, onda u njem nastupi neka smrt. Na glavi sijeda starca umrla je crna boja. Ljepota je umrla na tijelu iznemogla i pognuta starca. Snaga je umrla u tijelu bolesna čovjeka. Stajanje je umrlo u tijelu onoga koji hoda; a hodanje je umrlo u tijelu onoga koji stoji, a jedno i drugo umrlo je u tijelu onoga koji leži. Riječi su umrle kod onoga koji šuti. U svemu, što se mijenja i postaje što nije bilo, vidimo neko rađanje u onomu što postaje, a smrt u onom što je prestalo i više nije. Dakle, sve što se mijenja, jer neprestano prelazi iz biti u ne biti, te iz ne biti u biti, stoga se ne može nazvati pravim bitkom (*In Ioan. Ev.* tr. 38, 10).

U svakoj promjenljivoj stvari nalazimo samo »bilo je« i »bit će«, a nikada »jeste«. Što sam govorio, činio, doživio, to više nije, a što ću govoriti, činiti i doživiti, to još nije. Dakle, dva vremena postoje u promjenljivim stvarima: prošlo i buduće. Sadašnjega ne možemo naći, jer što promjenljiva stvar jeste, to u njoj nije stalno i ne ostaje, već prolazi. Dakle, promjenljive stvari, jer ne ostaju, nisu bića u pravom smislu. (*Ibid.* tr. 38, 10).

I duša je moja promjenljiva. A koji je razlog te promjenljivosti? Razlog leži u mojoj nesavršenoj naravi, u kojoj nisu sve savršenosti u isti mah realizirane, nego ih ona mora sukcesivno realizirati da bude savršena. Mudrost, blaženstvo, dobrota i druge kreposti nisu u meni sve zajedno ostvarene, već ih moram sticati. A nešto steći znaći promijeniti se. Promjenljivost je isključena samo u biću koje iz sebe, iz svoje biti imade sve savršenosti. U tom biću sve savršenosti realno su identične s njegovom naravi, tako da sve tvore jednu savršenu jednostavnu narav. Savršenosti, koje mi posjedujemo, realno su različne od naše naravi i mogu se rastaviti od nje i to stoga što ih mi nemamo iz sebe *(ex se)*, nego ih dobivamo ili stičemo po participaciji na apsolutnoj savršenosti. Tako na pr. mi nismo mudri iz sebe ili po svojoj biti, nego postajemo mudri po po participaciji na nepromjenljivoj mudrosti (*De civ. Dei* XI, 10, 2). Budući da ne posjedujemo savršenosti po svojoj biti, stoga one ne mogu biti s našom biti identične. To je ujedno i razlog, da ih možemo gubiti i primati. Kad bi na pr. naše znanje bilo identično s našom naravi, bila bi isključena mogućnost, da ga steknemo ili izgubimo. No iskustvo nam svjedoči, da mi znanje stičemo učenjem, a zaboravom ga gubimo. To bi isključeno bilo kad bi *sapere* bilo što i *esse*.[8] Zašto se događa da na pr. nekad mogu ono što hoću, a nekad ne mogu? Samo zato, što je kod nas *posse* realno različno od *esse* (*In Ioan. Ev.* tr. 20, 4). Naše su, dakle, savršenosti samo nestalni i prolazni akcidenti, realno različni od naše naravi. Mi

[8] In Ioan. Ev. tr. 99, 4 — Cf. De Trin. 15, 13, 22.

imamo, doduše, i savršenosti, koje su različne od naše naravi, ali se ipak od nje ne mogu rastaviti. Tako na pr. duša posjeduje život, koji se, iako nije isto što i duša, ne može od nje odijeliti, jer duša kako dugo bivstvuje, tako dugo živi, a budući da uvijek bivstvuje, uvijek i živi. Međutim, i ako se život ne može rastaviti od duše, ipak je promjenljiv, jer se uvećava ili umanjuje prema tomu da li duša posjeduje mudrost ili ne posjeduje. (*De Trin.* V, 4, 5).

Budući da su vlastitosti, što ih čovječja duša posjeduje, od nje realno različne i budući da su one međusobno realno različne, zato duša nije savršeno jednostavna supstancija. Premda je ona jednostavnija od tijela, jer se ne proteže u prostoru, ipak je ona u sebi složena, sastavljena. Drugo je, naime, u duši bivstvovati, a drugo je misaono spoznati ili biti dobar, mudar, blažen. Drugo je u njoj sposobnost umjetničkog stvaranja, a drugo sposobnost pamćenja. Jedna vlastitost može da u duši bude bez druge. Neku sposobnost posjeduje duša u većoj mjeri, a drugu u manjoj. U jednoj je na pr. duši memorija veća od inteligencije, a u drugoj obratno. Iz toga slijedi, da duša nije jednostavna, nego sastavljena narav. A jer je sastavljena, zato je i promjenljiva (*De Trin.* VI, 6, 8). Budući pako da je promjenljiva, zato ni duša nije biće u pravom smislu.

Uistinu jeste ono, što je nepromjenljivo, tj. ono, što ne samo da se stvarno ne mijenja, nego se nikako ni ne može mijenjati: ***Illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse.*** A nepromjenljiv bitak može biti samo onaj, koji je apsolutno savršen. Samo takav ne može niti što dobiti, niti što izgubiti. On ne može postati drukčiji, nego ostaje uvijek isti (***De morib. eccl. cath.*** II. 1, 1). Apsolutno savršeni bitak, budući da je nepromjenljiv, ostaje. On je permanentan i stabilan. Nemoguće je, da on nešto jeste što nije bio, ili da postane nešto što još nije; niti da prestane biti što jeste. On sve što ima, nužno ima. Njegove savršenosti nisu prolazni akcidenti, nego samo njegova jednostavna bit. Zato u njemu sve stoji, sve ostaje; u njemu ništa ne prolazi: ***Ubi totum stat, et nihil fluit*** (***En. in Ps.*** 136, 4).

Ja jesam, ali vidim kako stvarno jesam. Ja jesam, ali moje *esse* nije čvrsto, sigurno, stalno. Ja se talasam, ja kolebam između biti i ne biti. Ja jesam, ali ne ostajem, nego velikom brzinom prolazim. Bačen sam u bujicu prolaznosti, koja me je snažno zahvatila i koja me nosi prema svršetku. Ja sam čovjek što nosi u sebi svoju umrlost (***Conf.*** I, 1). Ušao sam u život smrtni ili u živu smrt (***Ibid.*** I, 6). Prijeti mi smrt. Strepim pred njom i htio bih nekamo pobjeći,

---

[9] De Trin. V, 2, 3 — »Esse verum, esse sincerum, esse germanum, non habet nisi qui non matatur«. Sermo, 7, 7.

da joj izbjegnem, ali nemam kamo, niti mogu što poduzeti da ne umrem. Što sve čovjek ne čini u strahu pred neprijateljem? Bježi, sakriva se, brani se i tako se spašava. Ali protiv smrti ne može ništa da učini (*In Ion. Ev.* tr. 43, 12). Pored toga što sam već po sebi prolazan, okružen sam još različitim vanjskim utjecajima, koji moju prolaznost pospješuju. Krhak je naš bitak, krhkiji od stakla. Jer staklo, premda je krhko, može godinama i godinama trajati ako se čuva. A nas svakog časa može da zadesi kakva nesreća. Pa ako i izbjegnemo svakoj pogibelji, ipak je naš život vrlo kratak.[10] Mi sigurno idemo prema svršetku, premda toliko težimo za bivstvovanjem i ljubimo ga više nego ikoje drugo dobro. Ljube ga sretni i nesretni. I onaj najveći nesretnik radije voli i nesretan biti, nego uopće ne biti (*De lib. arb.* III, 7, 20). Ova ljubav prema vlastitom bivstvovanju i težnja za stalnim i permanentnim bivstvovanjem potiče nas da tražimo biće, koje uistinu jeste. A kakvo mora biti takvo biće, to smo već spoznali. Mi smo, naime, spoznali da je naš bitak prolazan. Spoznali smo i to, da je nenužnost i promjenljivost našega bitka razlog što smo prolazni. Da bi naš bitak bio pravi bitak, morao bi biti nuždan i nepromjenljiv, jer samo takav uistinu jeste. Mi ćemo moći izbjeći prolaznosti i postati stalni i vječni, samo ako stvarno egzistira nužno, nepromjenljivo i vječno biće. Ako takvo biće egzistira, tada se ne moramo bojati prolaznosti, jer tada se možemo prihvatiti i osloniti na to biće, da i mi po njemu postanemo stalni i neprolazni. Nesretan je samo onaj koji ne poznaje najviše biće, ili se, ako ga poznaje, na njega ne oslanja. U prolaznosti našega bivstvovanja može biti jedino naše utočište samo vječni bitak. Zato »*Est illud simplex quaero, Est verum quaero, Est germanum quaero ... ubi non erit mors, non erit defectus, non erit dies transiens, sed manens, qui nec hesterno praeceditur, nec crastino impellitur (En. in Ps.* 38, 7).

A gdje egzistira takvo biće? Postoji li možda u svijetu jedno nužno, nepromjenljivo i vječno biće, za koje bi se čovjek mogao prihvatiti i postati stalan i neprolazan? No, kad promatramo stvari izvanjskog svijeta, vidimo da su sve nenužne i radi toga i prolazne. Stvari dolaze i prolaze, počinju i svršavaju, postaju i nestaju, rađaju se i umiru. »U vremenu imadu početak i svršetak, napredak i nazadovanje, ljepotu i nedostatak« (*Conf.* XIII, 33). Ništa u svijetu ne opstoji stalno i permanentno; ništa ne ostaje, sve bježi, iščezava i nestaje. »Sve se rađa i umire; rađajući se kao da sve stvari počinju bitisati, rastu, da se dovinu savršenstva. A dostigavši savršenost, stare i propadaju. Ipak ne stari sve, ali propada sve. Kad se dakle rađaju i kad teže k usponu i što brže rastu, da se razviju, tim se više žure, da ih nestane. Takav je njihov zakon« (*Ibid.* IV, 10).

---

[10] Sermo 17, 7 — Cf. En. in Ps. 120, 10.

Cijeli je svijet sastavljen od stvari, koje ne mogu opstojati sve u isto vrijeme, nego nastajanjem i nestajanjem sačinjavaju svemir, čiji su dijelovi. Ovaj prolazni način trajanja Augustin, kao retor, isporeduje s ljudskim govorom. Potpuni govor može nastati samo ako jedna riječ, kad je zazvonila, iščezne, a nastupi druga. Pa kao što govor razvija svoje bivstvovanje samo pod uvjetom, da riječi prolaze, da jedna slijedi iza druge, tako je i prolaženje stvari, koje sačinjavaju svemir, uvjet njihove egzistencije i ljepote. (*Ibid.* IV, 10). »Gle, jedno prolazi, da drugo dođe i da sa svim svojim dijelovima sastavi najniži dio svemira... Tako je uvijek kod stvari, gdje je nešto složeno, a sve od čega je složeno, ne opstoji u jedan mah« (*Ibid.* IV, 11). Sve su stvari u svijetu vremenite, jer prije nego što nastanu, nisu, a kada jesu ne ostaju, već bježe; a kad iščeznu, više ne će biti. Kako će vremenite stvari zadržati svoje bitisanje, kada su takve, da je njihovo počinjanje, ujedno njihovo odilaženje da ne budu (*De lib. arb.* III, 7, 21). Kao što rijeka iz zemlje izvire, teče i nestaje, tako i sve, što dolazi na ovaj svijet, ne ostaje, nego velikom brzinom prolazi i nestaje.[11] Sve što je zemaljsko leti i nestaje.[11] Sve što je zemaljsko leti i nestaje vremenom, kao što dim prolazi i nestaje vjetrom (*En. in Ps.* 143, 11).

Nisu sve stvari u svijetu samo kontingentne, nego i promjenljive. Sve je u svijetu *nimis mutabile atque mortale* (*En. in Ps.* 148, 9). Stvari ne ostaju iste. *Mutantur enim atque variantur* (*Conf.* XI, 4). Neprestano se mijenjaju i postaju drukčije (*En. in Ps.* 121, 5). Podložne promjeni, tjelesne stvari prestaju biti ono što bijahu i počinju biti ono što ne bijahu. Mijenjaju se iz jednog oblika u drugi. Sposobne su da prime svaku formu, koju mogu da prime.[12] Tjelesne supstancije neprestano primaju razne akcidente, po kojima nastaju u njima velike ili bilo kakve promjene. Sve se, dakle, u svijetu mijenja, a što se mijenja ne čuva *ipsum esse*. Tjelesne stvari, ne opstoje. Tek ono uistinu opstoji što je nepromjenljivo.[13]

Budući da u svijetu ništa nije stalno ni permanentno, budući da sve velikom brzinom prolazi, zato se naša duša ne može smiriti ni u jednom dobru ovoga svijeta. Mi želimo da otpočinemo u onom što ljubimo. A to je moguće jedino u onom dobru, koje možemo trajno ljubiti, u dobru, koje ne možemo protiv volje izgubiti. »Tamo je mjesto svetoga mira, gdje se ljubav ne napušta, ako sama ne ostavi ljubljenoga« (*Conf.* IV, 11). Dobro, u kojem duša može da otpočine, mora biti vječno. A sva dobra u svijetu ne miruju, nego

---

[11] En. in Ps. 65, 11 — Cf. Ibid. 143, 2.

[12] Conf. XII, 6 — Cf. De lib. arb. II, n. 45.

[13] De Trin. V, 2, 3 — Cf. Conf. VII, 11; En. in Ps. 127, 15.

prolaze. Prolazeći, ona se dotiču naših osjetila, bude u nama želju i mi za njima težimo, hvatamo ih se, da u njima uživamo. No tek što smo ih prigrlili i oćutjeli stanovitu radost, već nam izmiču, bježe i nestaju, a u našoj duši ostavljaju bol. Mi bi htjeli da ih zaustavimo i zadržimo i da ih trajno posjedujemo, ali nam je to nemoguće (*Ibid.* IV, 10). Zato je »svjetsko veselje taština. S velikom se nadom očekuje da dođe, a kada dođe ne može se zadržati... Sve prolazi, sve leti, i kao dim nestaje. I jao onima koji ljube takve stvari. Jer svaka duša slijedi ono što ljubi. Svako je tijelo trava, i svaka je tjelesna ljepota kao cvijet trave. Trava se suši, cvijet opada, a Riječ Gospodnja ostaje uvijek. Evo što da ljubiš, ako hoćeš da uvijek ostaneš.«[14]

2. Neprolazni uzrok svijeta.

Želimo li izbjeći prolaznosti, želimo li da naše bivstvovanje postane stalno i neprolazno, a život naše duše da postane nepromjenljiv, ne smijemo se baciti u rijeku prolaznih stvari. Mi moramo izbjegavati i prezirati sve što je prolazno i tražiti ono što je stalno i vječno. Tragati moramo za onim, koji uistinu Jeste. »Ništa drugo ne znam, nego da treba prezreti sve što je prolazno i nestalno, a tražiti što je sigurno i vječno« (*Solq.* I, n. 5).

A kako ćemo naći pravo *Jeste,* da se na njega oslonimo i da u svom bivstvovanju postanemo stalni i neprolazni? Kako ćemo naći vječno i nepromjenljivo biće, u čijem sjedinjenju naša duša može jedino postati stalna i nepromjenljiva? Egzistira li izvan ovog kontingentnog, promjenljivog i prolaznog svijeta biće nužno, nepromjenljivo i vječno? Bacimo još jedan pogled na sebe i na cijeli svemir. Ljudi nastaju, rađaju se, prelaze iz nebivstvovanja u bivstvovanje, ali ne ostaju, nego prolaze, umiru, iz bivstvovanja prelaze u nebivstvovanje. Promatramo li svemir, vidimo da je on pozornica na kojoj se stvari neprestano izmjenjuju. Jedne nastaju i dolaze, druge odilaze i nestaju. Dakle ništa u svijetu nije nužno, ništa stalno, ništa permanentno, ništa vječno. A što nije vječno, što nije stalno i permanentno *esse,* a ipak opstoji, to mora biti učinjeno. Sve su stvari u svijetu podvržene zakonu postajanja. Postati pak znači preći iz ne biti u biti. A *po načelu uzročnosti,* koje je svakom evidentno, sve što postaje mora imati svoj uzrok.[15] Nijedna stvar, koja postaje, ne može sama *od sebe (a se)* postati, ne može sama

---

[14] In Ioan. Ev. tr. 7, 1 — Cf. En. in Ps. 71, 18.

[15] »Nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa.« De ord. I, 4, 11 — »Nihil fieri si causa efficiens non praecedat.« De civ. Dei V, 9, 4.

sebe učiniti ili od sebe se roditi: *nulla res a se potest fieri; nulla res se facit aut gignit* nego mora nužno *od drugoga (ab alio)* biti učinjena. Zašto? Jer kad bi stvar, koja postaje, sama od sebe postala ili sama sebe proizvela, morala bi, da bi sebi mogla dati bitak, egzistirati već prije, nego što je sebe proizvela, a to je očito apsurdno. Dakle, sve što postoji, a nije vječno nego je postalo, nužno mora biti od drugog učinjeno ili prouzročeno. Biće, koje svojim djelovanjem čini da nešto nastane, zove se tvorni uzrok. Tvorni pak uzrok mora biti savršeniji od stvari koju proizvodi. Jer je čitav svijet, ne samo tjelesni nego i čovjek s razumskom i duhovnom dušom, učinjen od jednog tvornog uzroka, to slijedi, da uzročnik ovoga svijeta po svojoj naravi i moći mora biti iznad svih nerazumnih i razumnih bića. Dakle, mora biti neizmjerno savršeno *osobno* biće. A taj uzročnik zove se Bog.[16] Tako eto može svaki, koji promatra prolaznost svih bića u svijetu, doći na temelju načela uzročnosti do spoznaje da egzistira Bog, jedini uzrok svih stvari. Činjenica, da egzistiraju kontingentne stvari, koje nemaju u sebi razloga svoje opstojnosti, najjači je dokaz da egzistira Bog: »Da je sve ostalo iz Tebe, bijaše mi najjačim dokazom samo to što opstoje« (*Conf.* VII, 20).

U *De libero arbitrio* dolazi Augustin do zaključka da egzistira Bog na temelju promatranja nesavršenosti i promjenljivosti svih bića. Sve stvari u svijetu, bile one tjelesne ili duhovne supstancije, neprestano se formiraju t.j. neprestano dobivaju ili primaju razne forme ili savršenosti. Ova nam činjenica kaže, da stvari nisu same po sebi, po svojoj biti formirane, ili da ne posjeduju iz sebe, iz svoje biti sve svoje savršenosti ili forme. Stvari u svijetu nijesu, dakle, potpuno realizirane forme, nego su po sebi formabilne, t. j. samo su u mogućnosti da postanu formirane. Da postanu formirane, moraju primiti forme. A nijedna stvar, po sebi samo *formabilis*, ne može sama sebe formirati, jer ne može sama sebi dati forme, kad ih nema: *nulla res potest formare seipsum, quia nulla res potest sibi dare quod non habet (De lib. arb.* II, 17, 45). Dakle, sve se stvari formiraju po jednoj vječnoj, nepromjenljivoj i jednostavnoj formi, a ta forma je Bog. On ostaje uvijek isti i mijenja i obnavlja sve stvari.

Budući da stvari ne mogu egzistirati bez ikoje forme, to slijedi da sve stvari ne ovise o vječnoj Formi samo u koliko su tako formirane, nego i u koliko egzistiraju. Dakle, sve nesavršene i promjenljive stvari egzistiraju po vječnoj, apsolutno savršenoj i nepromjenljivoj Formi. Ova vječna Forma ne daje svim bićima samo

---

[16] De immort, an. VIII 14 — Cf. Conf. XI, 4; X, 6.

njihovu formu i time egzistenciju, nego ona u svojoj providnosti čini da stvari ne izgube svaku formu i da ne propadnu. Budući, naime, da stvari ne posjeduju formu po svojoj biti, zato ih mogu izgubiti. I mi vidimo, kako stvari doista gube svoje forme i zbog toga propadaju. Kad bi one izgubile posvema svaku formu, prestale bi egzistirati i prešle bi u »ništa«. Međutim stvari ipak ne gube svaku formu; njima ipak, i kad se deformiraju, ostaje nešto od forme, da bi bilo kako egzistirale i da ne bi posve propale. Da ne izgube svaku formu i da ne propadnu, ne dopušta to ona nepromjenljiva i vječna Forma ili Bog (*Ibid.* II, 17, 45—46).

Duši, dakle, koja promatra ovaj prolazni i promjenljivi svijet, svaka stvar dovikuje: Bog me je učinio: *Circumeat animus tuus per universam creaturam: undique tibi clamabit creatura: Deus me fecit* (*En. in Ps.* 26, II, 12).

Dakle iznad svih nenužnih, promjenljivih i prolaznih stvari egzistira Bog, biće nužno, neovisno, biće samo o sebi *(a se ipso), ipsum Esse*, prvi neprouzročeni uzrok svakoga bitka: *causa subsistendi (De civ. Dei* VIII, 9), *causa constitutae universitatis (De civ. Dei* VIII, 10), uzrok svega prolaznoga, nepromjenljivi početak svih promjenljivih, živi i vječni razlog svih nerazumnih i vremenitih stvari *(Conf.* I, 6). On je *principium nostrum (De civ. Dei* VIII, 10), jedini izvor iz kojega u nas teče bivstvovanje i život (*Conf.* I, 6). Iz njega je sve što jeste, tako da sve što postoji ima njemu zahvaliti za svoj opstanak (*De Gen. ad litt.* IV, 15, 26).

Uzvišenošću svoga nepromjenljivog božanstva diže se Bog nad sve promjenljivo (*Conf.* XIII, 9). On je najviši. Transcendira sva bića. Nad njim ništa ne postoji. On je *super omnia* i zato *exterior omni re.*

Sva su bića ispod Boga, ali nisu od njega rastavljena, nego su s njim trajno povezana, u njega ukorijenjena, na njega oslonjena. Sva kontingentna bića, jer nemaju razloga svoje opstojnosti u sebi, jer ne bivstvuju po sebi, nego po Bogu, ne mogu opstojati bez Boga: *sine quo esse nemo potest (De quant. an* 34, 77). Jer je jedini razlog, jedini temelj njihove egzistencije nad njima u Bogu, zato svako kontingentno biće može egzistirati jedino pod uvjetom da visi o Bogu: *Deus super quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est: Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est (Solqu.* I, n. 4).

Kako sva bića vise o Bogu? Jedino tako, da ih Bog u njihovu bivstvovanju direktno drži. Bog nije samo uzrok, koji daje svakoj stvari *esse,* nego je i *omnitenens,* koji svaku stvar u njezinu bivstvovanju drži, nosi, obuhvaća. Kad je Bog učinio svijet, nije ga napustio, jer bi on nestao u onom momentu, čim bi ga Bog napustio

već Bog sve što je učinio i svojom moći drži.[17] »On je sve stvorio, on nije od nas daleko. Nije naime stvorio, pa otišao, nego je od njega i u njemu sve« *(Conf.* IV, 12). Iza svakog bitka stoji Bog, koji ga drži, jer bi inače pao u »ništa«: »Uopće me bilo ne bi, da ti nijesi u meni« (*Conf.* I, 2). Kontingentno biće bivstvuje samo u koliko je podržavano od Boga. I tako nam kontingentno »jeste« ne objavljuje Boga samo kao prvi uzrok iznad svih stvari, nego i Boga, koji je kao *omnitenens interior omni re.*

No kontingentno biće nije trajno ovisno o Bogu samo u svom bivstvovanju, nego i u *djelovanju.* Kao što kontingentno ne može opstojati, a da ga Bog ne drži, tako ne može ni djelovati, ako Bog s njime ne sudjeluje. Bog je svuda prezentan, ne samo da svako biće u njegovu bivstvovanju drži, nego i da u svim bićima djeluje. On sa svakim bićem upravlja, svako biće pokreće. On sve obnavlja, nosi, ispunjava, brani, stvara, odgaja, usavršuje (*Conf.* I, 4). No upravljajući sa svim bićima, Bog u njima ne djeluje sve sam, već on s njima samo sudjeluje *(concursus),* da im time omogući da svoje naravske, aktivne moći, koje im je dao, uspješno razviju; da svoje vlastite operacije sami izvrše: *sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat* (*De civ. Dei* VII, 30).

Tako nas je promatranje kontingentnog svijeta dovelo do spoznaje da je Bog, uzrok svijeta, *exterior omni re* i *interior omni re, iznad svega* i *u svemu, najdalji* i *najbliži* (*De Gen. ad litt.* VIII, 26, 48). On je svuda prezentan, on sve ispunja: »Bog, koji stvori nebo i zemlju i napunja ih, jer ih stvori napunjajući ih« (*Conf.* IV, 9).

Kako se ima shvatiti prezentnost Božja u svim stvarima? Bog je svuda nazočan, ali nije kao tjelesna supstancija razdijeljen u prostoru, već je kao nerazdjeljiva spiritualna bit na duhovni način nazočan svuda cio (*ubique totus*).[18] On je svuda nazočan svojom božanskom moću: *ubique praesens est non locorum spatiis, sed majestatis potentia.*[19] Svojom moću svuda prezentan, Bog bez muke upravlja svijetom i bez napora ga uzdržava.[20] Bog je svuda pre-

---

[17] De imort. an. VIII, 14 — »Portat et continet eos in quibus habitat: si se subtraxerit, cadunt«. En. in Ps. 122, 4 — Cf. In Ioan. Ev. tr. 2, 10.

[18] De civ. Dei XXII, 29, 3 — Cf. En. in Ps. 122, 4; Ibid. 99, 5; Epist. 187, n. 18.

[19] De serm. Dom. II, n. 18 — Cf. Epist. 187, n. 16.

[20] »Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi; sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens mundum«. Epist. 187, n. 14.

zentan svojim znanjem, kojemu ništa ne može ostati sakriveno. On prodire i u nutrinju naših savjesti, gdje je dobrima nazočan kao otac, a zlima kao sudac (*Sermo* 12, n. 3). Dakle Bog je sa svojom moću u svemu ili, prema riječima sv. Pavla, sve je u Bogu, u Božjoj moći, koja sve drži i u svemu djeluje: *in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus (Act.* 17, 28). »Ne bi me dakle bilo, Bože moj, uopće me bilo ne bi, da ti nijesi u meni. Ili me šta više, ne bi ni bilo, da nijesam u tebi, iz kojega je sve, po kojemu je sve, u kojemu je sve?« (*Conf.* I, 2).

Jer je Bog u svakoj stvari, jer je nama najbliži (*proximus*), zato je našem umu i najočitiji (*praesentissimus*): *quo nihil sit secretius, nihil praesentius; qui difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit* (*De quant. an.* 34, n. 77). On je pristupačniji našem razumu, negoli same tjelesne stvari, među kojima živimo: »Premda je ona vječna i nepromjenljiva narav, to jest Bog, koji po sebi egzistira, kako se Mojsiju objavio: *Ja sam koji jesam*, vrlo različan od stvcrenih bića — jer on je uistinu prvi i uvijek isti, koji se ne samo ne mijenja, nego se apsolutno ne može mijenjati..., ipak je nama Bog bliži, kao Stvoritelj, nego nebrojena djela, koja je stvorio. Jer u njemu živimo, i mičemo se, i jesmo. Naprotiv, stvorovi su udaljeniji od našega duha po različitosti svojih naravi, jer oni su tijelo; a naš ih duh ne može vidjeti u Bogu, u samim razlozima po kojima su formirani, niti može spoznati njihov broj, njihovu veličinu, njihove kvalitete neovisno o osjetilnom iskustvu. Štoviše, oni izmiču našim osjetilima, kada su udaljeni, ili kada nas druga tjelesa, postavljena između nas i njih, sprečavaju da ih gledamo i dotičemo. Odatle dolazi, da nam je teže njih pronaći, nego njihova auktora, i da s neisporedivo većim blaženstvom shvaćamo pobožno u duši Boga ma kako djelomično, nego što komprehendiramo svemir... Temelji zemlje nepoznati su našim očima, a onaj, koji je utemeljio zemlju, blizu je našem duhu« (*De Gen. ad litt.* V, 16, 34).

Međutim, iako je Bog našem duhu bliži i shvatljiviji nego tjelesne stvari, tako da nitko ne može za njega ne znati, ipak njega, jer se po svojoj neizmjerno savršenoj biti beskonačno diže nad sva stvorena bića, ne može nijedan um shvatiti: *de nullo loco iudicat, qui ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet ut est comprehendere, et quem nemo permittitur ignorare* (*En. in Ps.* 74, 9). Jer je Bog najviši (*altissimus*), zato je za naš um i najskriveniji (*secretissimus*). On ostaje za nas *inaccessibilis, invisibilis, incomprehensibilis. Deus sibi soli notus*, a mi možemo reći jedino ono što on nije: *facilius dicimus quid non sit, quam quid sit* (*En in Ps.* 85, 12).

No, iako je naš razum nemoćan da obuhvati beskonačnu bit Božju, iako je čovjek pred neizmjernim Bogom prisiljen da sa strahopočitanjem šuti, da se odrekne svih pojmova i da se

zadovolji s tim da u srcu uzdaje hvalu veličini Božjoj,[21] ipak Augustin ne ostaje pri ovom osjećaju nemoći vlastitoga razuma. On se ne odriče razuma, koji nam je od Boga dan, da njega spoznamo i našim riječima slavimo. Mi ne smijemo šutiti, jer ipak možemo o Bogu i njegovim svojstvima naravskim razumom steći *congruenter secundum humanam capacitatem (Sermo* 341, n. 9), doduše nesavršenu, inadekvatnu i analognu, ali ipak istinitu i objektivnu spoznaju. Mi ne možemo Boga direktno gledati: *facie ad faciem,* ali ipak možemo *ex parte, per speculum, in aenigmate* sigurno spoznati što je Bog (*Sermo* 117, n. 8).

Kao naročito sredstvo, po kojem se možemo misaono uzdići do Boga i spoznati njegovu narav, služi nam spoznaja, što je imamo o našoj duši. Tko zna da je duša kao spiritualna supstancija iznad tijela, i da u njoj ne može zbog toga biti nikojih tjelesnih kvaliteta, taj će pogotovo onda zanijekati svako tjelesno svojstvo o Bogu, koji je daleko iznad naše duše kao njezin stvoritelj: »Ako čovjek shvaća svoj razum, neka dobro motri da u njegovoj naravi ne postoji ništa veće od razuma, i neka gleda da li u njemu opaža ikoje konture forma, ikoje sjajnosti boja, protežnosti u prostoru, razmaka dijelova, ekstenzije mase, kakvih prostornih gibanja, ili nešto tomu slično. Doista ništa od svega toga ne nalazimo u njemu, t. j. u našem razumu, od kojega u našoj naravi ne nalazimo ništa veće, a po kojem, koliko smo sposobni, shvaćamo mudrost. A što ne susrećemo u najplemenitijem dijelu naše naravi, ne smijemo to tražiti u Bogu, koji se daleko diže nad onim što je u nama najviše.

Tako shvaćamo, ako možemo i koliko možemo, da je Bog dobar bez kvalitete, velik bez kvantitete, da je stvoritelj bez potrebe, da pretsjeda bez položaja, da sadržava a ništa ne prima; da je svuda cio bez prostora, vječan bez vremena, da je stvorio promjenljiva bića, a sam se ne mijenja, niti išta trpi. Tko o Bogu tako misli, premda još ne može spoznati što je on, ipak pobožno izbjegava, koliko može da ne misli o njemu ono što on nije« (*De Trin.* V, 1, 2). Tako smo spoznali analogno našoj duši da Bog ima spiritualnu narav.

Augustin prije svega nastoji, da umom stekne ispravnu sliku o uzvišenosti i savršenosti Boga s obzirom na način njegova bivstvovanja. Na temelju nutarnjeg i izvanjskog iskustva on je došao do spoznaje, da nijedno biće u svijetu ne egzistira u pravom smislu i to radi toga, što je svako biće u svijetu kontingentno i promjenljivo. Budući da se način bivstvovanja jednog bića temelji

---

[21] Qui autem et ista transcenderit, et de Deo, quantum homini conceditur, digne cogitare coeperit, inveniet silentium ineffabili cordis voce laudandum«. Sermo 341, n. 9 — Cf En. in Ps. 144, 6; De Trin. V, 1, 1.

na savršenosti njegove biti, Augustin stoga, da upozna savršenost Božjeg bivstvovanja, promatra najprije njegovu narav i dolazi do spoznaje, da je on jedini apsolutno nuždan i nepromjenljiv, i zato i jedino pravo, najrealnije i najpotpunije *Esse.*

Bog je prvi uzrok svih stvari. Jer je on najviše biće, zato je potpuno neovisan. On je jedino biće, koje u sebi ima razloga da bivstvuje: *habens in se ut sit;* on po svojoj biti egzistira, i zato nužno egzistira. Stoga je on jedini, koji ne može ne bivstvovati. On je vječno *ipsum esse. Ego sum qui sum* jesu riječi, kojima je sam Bog sebe najsavršenije definirao *(De Gen. ad litt.* V, 16, 34).

Bog je jedini *nepromjenljiv.* On ne samo da se ne mijenja, nego se apsolutno ne može mijenjati i to radi toga, što on sve svoje savršenosti permanentno posjeduje, tako da ih ne može izgubiti, i jer se te savršenosti u njemu ne mogu ni povećati, ni umanjiti. A jer jer Bog nepromjenljiv, uvijek isti, zato u njemu nema vremena. Dakle, Bog je jedini nepromjenljiv i jedini vječan.[22]

Da je Bog nepromjenljiv, slijedi otud, što sve pozitivne savršenosti u Bogu nijesu kao akcidentalne vlastitosti, realno različne od supstancije kojoj pristupaju, nego su realno identične s njegovom biti (*De fide et symb.* n. 20). Bog ima sve svoje savršenosti *iz sebe,* iz svoje biti, i zato su one isto što i njegova bit. I to je razlog da on niti može što izgubiti, niti dobiti, niti se može u onome što jeste mijenjati. On je apsolutno nepromjenljiv (*De civ. Dei* XI, 10, 2).

Nepromjenljivost Božja slijedi također iz njegove apsolutne *jednostavnosti.* U Bogu su sve savršenosti međusobno stvarno identične. Mudrost je isto što i blaženstvo, dobrota i istina. Nadalje u njemu su sve savršenosti realno identične i s njegovom biti. U Bogu je spoznaja, po kojoj znade, isto što i bit, po kojoj bivstvuje.[23] Bog jeste sve ono što ima i zato je jednostavan: *ideo simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est (De civ. Dei* XI, 10, 1).

Dakle egzistira iznad svih nenužnih, promjenljivih i prolaznih stvari Bog, jedino biće, koje je nužno i koje uvijek egzistira, jedino biće, koje je u svojoj biti nepromjenljivo, jednostavno i vječno: *sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia, nec cadit ut minus sit, nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis sola illa natura* (*Sermo* 182, 3). Jer je Bog nepromjenljiv, zato u njemu ne može biti vremena. U njemu nema »bilo je« i »bit će«, nego samo jeste (*In Ioan. Ev.* tr, 38, 10). Ništa u njemu nije smrtno, ništa prolazno, a gdje ništa ne prolazi, tamo sve stoji i ostaje (*En. in Ps.* 121, 6). Njegovi dani ostaju. Nad svim prolaznim stvarima Bog jeste i stoji uvijeke *(Conf.* XI, 6). On je *vera aeternitas et vera immortalitas (Ibid.* XI, 7).

---

[22] In Ioan. Ev. tr. 23, n. 9 — Cf. De Trin. V, 4, 5.
[23] Te Trin. VI, 6, 8 — In Ioan. Ev. tr. 99, 4.

A budući da je vječan, on je od svih stvari *najstariji (antiquior)*, jer je prije svih stvari, i od svih je stvari *najmlađi (junior)*, jer ostaje poslije svih stvari.[24] A samo nepromjenljivo i vječno biće jeste biće u pravom i punom smislu. Dakle jedini je Bog *summe Est, ipsum Esse.* On je jedini *Est simplex, Est verum, Est germanum.*

3. Bog, zadnji cilj čovječjeg bivstvovanja.

Naravskim razumom Augustin je došao do sigurne spoznaje da čovjek cijeli svoj bitak ima od Boga, i da je radi toga čovjek cijelim svojim bićem ovisan o Bogu. On bivstvuje samo tako, da se sav odnosi na Boga. Jedino tlo, jedini temelj, na kojem čovjek stoji, jeste Bog o komu visi. Stoga čovjek dolazi do svoje zasebnosti i samostojnosti jedino po oslonu na Boga. Nadalje Augustin jasno vidi da čovjek, budući da je ovisan i da ne bivstvuje po sebi već po Bogu, može izbjeći prolaznosti i postati u svom bivstvovanju stalan i permanentan jedino tako, da pređe preko svega prolaznog i preko samoga sebe, pa da se obrati Bogu, koji *summe et incommutabiliter est, i da se na njega cijelim svojim bićem osloni:* ut *autem homo sit aliquid, convertit se ad illum a quo creatus est (En. in Ps.* 70, II, 6). »Meni je pak dobro osloniti se na Boga; jer ako u njemu ne ostanem, ne ću moći ni u sebi« (*Conf.* VII, 11). »Oslonite se uz onoga, koji vas je stvorio! Stojte uz njega i bit ćete stalni. Otpočinite u njemu i bit ćete mirni!« (*Ibid.* IV, 12). Odvratiti se od Boga, i njega napustiti, znači propasti: *tamdiu est aliquid homo, quamdiu illi haeret a quo factus est homo. Nam recedens ab illo, nihil est homo, et cum haeret illis.*[25] I promjenljiv život naše duše može se ustaliti jedino tako, da se duša osloni na nepromjenljivoga i vječnog Boga: »Jer i duše su promjenljive, oslonjene na njega, ustalit će se, inače će proći i propasti« (*Conf.* IV, 12).

Kad je smrtni čovjek spoznao da egzistira vječni Bog, i kad je spoznao da samo u oslonu na Boga može postati stalan i neprolazan, u njemu se tada budi čežnja za najvišim Bićem, čežnja da se s Bogom sjedini i postane dionik njegove vječnosti. On u Bogu vidi jedino utočište kamo može da se iz ove prolaznosti zakloni i postane stalan (*En. in Ps.* 89, 3). »Hoćeš li i ti da u Bogu stojiš i da ne prođeš? Trči onamo!« (*Ibid.* 121, 6). »U Boga stavi nadu... Nemoj ostati u sebi, pređi i sebe i stavi se u onoga, koji te je stvorio« (*Sermo* 153, 7, 9). »Neka se rasplamti naša duša čežnjom za

---

[24] »Incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia.« »De Gen. ad litt. VIII, 26, 48.

[25] En. in Ps. 75, 8 — »Accedite ut resurgatis: si recesseritis, moriemini. Si ergo accedendo vivitis, recedendo morimini; non erat in vobis vita vestra«. In Ioan. Ev. tr. 19, 12 — Cf. Solqu. I, n. 3.

onim danima koji ne prolaze; neka žarko i vruće za njima žeđa, da se ondje zasitimo« (*En. in Ps.* 89, 15). »Kad budemo k njemu došli, kad se s njim sjedinimo, ne ćemo ni mi proći« (*Ibid.* 110, 1).

Bog, jedini izvor našega bitka, jedini je i cilj prema kojemu je upravljeno naše bivstvovanje. Augustinov je život neprestano gibanje prema najvišoj i potpunoj realnosti, prema samom *Esse*. U težnji za stalnim i neprolaznim bivstvovanjem, on prelazi preko svega što je smrtno, prezire sve što je zemaljsko, i čezne samo za vječnim Bogom, čezne da se s njim sjedini i u tom sjedinjenju da postigne pravo blaženstvo: »Na svom putovanju kroz ovu zemlju neizrecivim uzdasima uzdišem, misleći na Jeruzalem, srcem uzdignutim prema njemu, Jeruzalemu svojoj domovini, Jeruzalemu svojoj majci, i prema Tebi, koji si njegov kralj, prosvjetitelj, otac, branitelj, zaručnik, čista i jaka naslada, i sva neiskazana dobra zajedno, jer Ti si jedino najviše i pravo dobro. I ne ću se od Tebe odvratiti, sve dok me svega ne subereš od ove rastrešenosti i bezobličnosti, i ne uvedeš u mir ove preljubezne majke, koja posjeduje prvence moga duha, i odakle mi dolazi sigurnost mojih spoznaja; i dok me Ti, Bože moj, milosrđe moje, kroz svu vječnost ne učiniš lijepim i stalnim« (*Con.* XII, 16).

A kako čovjek dolazi do potpunog sjedinjenja s Bogom? Može li on ovu čežnju ostvariti sam vlastitim svojim silama, *motu naturali?* Tko je spoznao Boga, jedino biće koje uistinu jeste, taj uviđa kako je nesavršen i prolazan čovjek neizmjerno udaljen od Boga, i kako je od njega neizmjerno različan. Čovjek, promatrajući iz tolike udaljenosti nad svim bićima uzvišenu bit Božju, počinje da zdvaja. On uviđa da se svojim vlastitim silama *(ex seipso)* ne može približiti Bogu i s njim se sjediniti (*Sermo* 7, 7). K tomu se još protiv njegove čežnje, kojom se uzdiže k Bogu, bori njegova požuda, koja ga svojom težinom odvraća od Boga i poteže k zemaljskim i prolaznim stvarima, da u njima uživa.[26] Radi toga čovjek potpuno sjedinjenje s Bogom, koje je nužni uvjet da postane stalan i vječan, ne može sam po sebi ostvariti. On je prisiljen da se osloni na *svrhunaravski red,* odakle mu Bog u svojoj ljubavi pruža *svrhunaravsku energiju* ili *milost,* po kojoj ga sam Bog dovodi do sjedinjenja sa sobom. Bog, koji je u sebi po svojoj apsolutnoj savršenosti najviši, nama je po svom milosrđu najbliži (*Sermo* 171, 1, 1). On je Bog milosti, koji se nama obraća, nas traži i k sebi diže. On nama, koji u svojoj nemoći zdvajamo, govori: *sic sum quod sum, sic sum ipsum esse, sic sum cum ipso esse, ut nolim hominibus deesse (Sermo* 7, 7). Jer se mi sami po sebi ne možemo s njim sjediniti i postati dionici njegove vječnosti, zato on najprije silazi k nama: *ego descendo, quia tu venire non potes (En. in Ss.* 121, 5). Nedokučivi Bog dariva se iz ljubavi čovjeku i postaje najprije dionikom

---

[26] Conf. XIII, 7 — Cf. En. in Ps. 63, 9.

naše naravi, da onda nas smrtne učini dionicima svoje vječnosti: *Ad illud tam magnum Est, homo quid est quidquid est? Quis aprehendat illud esse? Quis eius particeps fiat? Quis anhelet? Quis aspiret? Quis ibi se esse posse praesumat? Noli desperare humana fragilitas. Ego sum, inquit, Deus Abraham, et Deus Isaac, et Deus Jacob. Audisti quid sim apud me, audi et quid sim propter te. Haec igitur aeternitas vocavit nos, et erupit ex aeternitate Verbum.... O Verbum ante tempora, per quod facta sunt tempora, natum et in tempore, cum sit vita aeterna, vocans temporales, faciens aeternos (En. in Ps.* 101, II, 10).

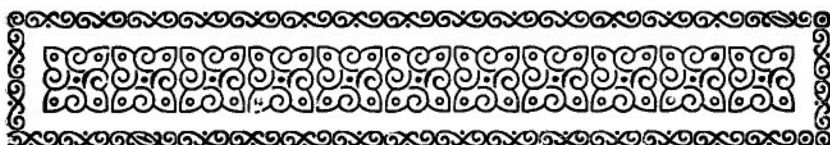
Čovjek se, dakle, može sjediniti s Bogom samo po milosti. Da pređe sve radosti prolaznih stvari, ka kojima ga vuče požuda i da postane stalan, on mora prvo vjerovati u Krista, a to znači *podložiti* se Kristu i predati se njegovu vodstvu (*En. in Ps.* 65, 11). »*Podložimo (subjiciamus),* dakle, svoju dušu Bogu, ako hoćemo da podložimo svoje tijelo pokornosti i da triumfiramo nad đavlom. Vjera je prva koja *podlaže (subjugat)* dušu Bogu« (*De agon. chris.* n. 14).

Kad je čovjek vjerom pristupio Bogu i njemu se podložio, Bog tada pripravlja njegovu volju i čini je dobrom i ispravnom. Sada istom duša postaje sposobnom da se obrati samom Bogu, koji *summe est,* da se stalno na njega oslanja *(adhaerere)* i da ništa drugo ne želi, već da s njim uvijek ostane.[27] Duša, po milosti očišćena od neuredne ljubavi što ju je gojila za prolazna dobra, postaje slobodna i, stalno poticana ljubavlju Duha Svetoga, ne posiže više za prolaznim radostima, ne tumara u rastrešenosti ovamo onamo, već se postojano uzdiže prema vječnom Dobru, sve dok se pročišćena i rastopljena ognjem Božje ljubavi s njim ne sjedini.[28] A u tom sjedinjenju: *esse nostrum non habebit mortem, nosse nostrum non habebit errorem, amare nostrum non habebit ofensionem (De civ. Dei* XI, c. 28).

Prikazali smo kako je Augustin naravskim razumom po kontingentnim i promjenljivim stvarima došao na temelju načela uzročnosti do sigurne spoznaje da egzistira Bog, prvi uzrok svijeta i jedino biće, koje u pravom smislu jeste. Vječni Bog jedini je i cilj čovječjeg života. No do trajnog sjedinjenja s Bogom čovjek ne može doći svojim naravskim sposobnostima, već jedino po svrhunaravskoj milosti, koju mu Bog poklanja. U slijedećem poglavlju prikazat ćemo kako je Bog prouzročio svijet i kako s njim upravlja.

---

[27] De civ. Dei XII, 9 — Cf. En. in Ps. 77, 10.
[28] Conf. XIII, 9 — Cf. Ibid. XI, 29.



Povijest indijske crkve.

(Tomini kršćani, Siro-Malabarci, Siro-Malankarci).

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak.)

2. Sjedinjenje nestorijevskih Malabaraca u Diamperu.

Diljem stoljeća pokušali su malabarski »Tomini kršćani«, da se politički otrgnu od vlasti indijskih kraljeva i da osnuju neovisno kraljevstvo. Pokušaj im je za kratko vrijeme uspio. Nu bili su doskora svladani, i radi toga još više tlačeni. Kad su Portugalci god. 1498. pod Vasco di Gamom došli u Kalkutu i kad su iza par godina poveli ratove s indijskim kraljevima, »Tomini kršćani« su ih lijepo gledali i pomagali, jer su u njima vidjeli svoje spasitelje od pritiska bramanskih Indijanaca.[20]

Dolaskom Portugalaca u Prednju Indiju nastaje sjajno doba misionskog rada među indijskim urođenicima, ali i rada na sjedinjenju nestorijevskih »Tominih kršćana«. Glavni grad portugalskih posjeda bio je G o a. Goa posta ishodištem misionskog rada. Domala dođoše u Indiju redovnici iz Evrope.[20a] Kroz prvih 40 godina

---

[20] Sr. Neher: »Indien« u J. Hergenröther — Fr. Kaulen: »Kirchenlex«. 1889. VI. St. 664. ss. — Oko god. 1500 iznosio je broj nestorijevskih »Tominih kršćana« u Malabaru prema mnijenju Vasco di Game 200.000. Sr. Fr. Heiler: »Urkirche und Ostkirche«. München, 1937. St. 532.

[20a] Pojedini Franjevci i Dominikanci djelovali su među »Tominim kršćanima« još i prije. Tako je glasoviti franjevački misionar biskup Ivan iz Monte Corvina na svom putu u svoju biskupiju u Kini god. 1291. posjetio i »Tomine kršćane« u Malabaru. Isto je tako dulje vremena među njima djelovao Dominikanac Jordan, koji je god. 1328. bio od pape Ivana XXII. posvećen za biskupa u Quilonu u Indiji. God. 1349. dođe franjevački biskup Ivan iz Marignoli-a kao legat pape Klementa VI. k malabarskim kršćanima. Nu taj pojedinački rad nije mogao uroditi većim uspjehom na polju unije. Do unije je došlo tek, kad se babilonski kaldejski patrijar sjedinio s Rimom i kad su zemlju osvojili Portugalci. Sr. Friedrich Heiler: »Urkirche und Ostkirhe«. München 1937. St. 532.

bijahu najglavniji i gotovo jedini radnici u Indiji Franjevci, koji god. 1510. osnovaše u Goi samostan. God. 1534. posta Goa biskupijom, a prvi biskup bude Franjevac Ivan D'Albuquerque. U Cochinu djelovahu Dominikanci, nu njihovo djelovanje nije bilo tako opsežno kao franjevačko. Prvi franjevački samostan bude osnovan u Goi, glavnom gradu portugalskih posjeda. Graditi se počeo god. 1510., a g. 1521. je bio dovršen. Za njim su slijedili drugi samostani. Za osnivanje samostana, crkvi i zavoda svoga reda najviše je zasluga stekao o. Antun de Porto, koji je oko god. 1535. mnogo radio na otoku Salsetti. Franjevci su imali u Indiji dvije provincije svoga reda: provinciju sv. Tome i provinciju Majke Božje.

Dolaskom sv. Franje Ksaverskog u Indiju god. 1542. stupaju Franjevci u pozadinu, a glavnu ulogu u misionskom radu dobivaju oo. Isusovci. Što se mlada Družba Isusova u Evropi više jačala, to je više svojih sila slala u Indiju. U kratko doba rašiše se Isusovci po svim krajevima portugalskih posjeda gradeći posvuda kuće i kolegije. Isusovački je red također imao dvije provincije, jednu u Goi, a jednu u Cochinu. God. 1557. posta Goa metropolija sa sufraganima u Cochinu, Malacci, a kasnije i Meliapuru.[21]

Premda su napori Isusovaca u Indiji bili vanredni, ipak uspjeh nije odgovarao radu. Razlog su bile kaste, koje su dijelile indijsko pučanstvo. Kršćanstvo se širilo gotovo isključivo među nižim kastama. Ovdje ćemo opisati njihov rad među »Tominim kršćanima«. Taj je rad bio doduše okrunjen uspjehom, jer je polučena unija. Nu u tom radu učinjene su pogrješke, koje su do danas historička pouka, kako se ne smije raditi na sjedinjenju.



Ma da su nestorijevski »Tomini kršćani« prirodnim razvojem ulazili u rimokatoličku crkvu primajući svoje biskupe od sjedinjenih Kaldejaca u Perziji, gdje je unija provedena posvećenjem Ivana Sullake u Rimu za patrijara sjedinjenih Nestorijevaca g. 1553., ipak su katolički indijski biskupi imali veliko nepovjerenje prema Perziji.

Kad je umro Mar Abraham, metropolit i jedini biskup »Tominih kršćana« u Angamali, pregne Aleksije Menezes, iz reda sv. Augustina, metropolit u Goi, da spriječi svako poslanstvo »Tominih kršćana« u Kaldeju kao i svaki dolazak svećenika odande. Na granici i u svakoj luci biše postavljeni stražari, koji su budno pazili, da ne bi unišao u zemlju koji crkvenjak, poslan od kaldejskog

---

[21] Opširnije o radu katoličkih misionara: Franjevaca, Dominikanaca, Augustinaca, Isusovaca, Teatinaca, Karmelićana, Kapucina i Lazarista u Indiji i daljnjem istoku sr. M. Müllbauer: »Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien«, Freiburg i. B. 1852. i još više u J. Schmiedlin: »Missionen und Kulturverhältnisse im fernem Osten«. Münster 1929.

patrijara, koji bi naslijedio Mar Abrahama u službi vrhovnog crkvenog glavara.[22]

God. 1599. sazove metropolit Aleksije Menezes glasovitu provincijalnu sinodu u Diamperu (Udiamparur), danas malo selo kod Cochina. Tu bude formalno zaključena unija Siro-Malabaraca s Rimom. Pošto je arhiđakon Georgije a Christo, komu je pokojni Mar Abraham prepustio upravu crkve »Tominih kršćana«, u ime svoga stada položio svečanu ispovijest vjere i pošto je zajedno sa svim svećenicima i narodnim prvacima osudio Nestorija, prešla je sinoda na daljnji rad. Aleksije Menezes u prisuću portugalskih Isusovaca, latinskih biskupa, te siro-malabarskih svećenika i svjetovnjaka odredi i provede reforme u siro-malabarskoj crkvi od velike zamašitosti. Liturgija bude očišćena od svih tekstova, koji su više ili manje sadržavali Nestorijeve zablude. Spaljene budu knjige, koje po njihovu mnijenju sadržavahu krivovjerje, ili govorahu o magiji ili iznošahu neistinite legende. Što se moglo ispraviti, ispravilo se u knjigama. Mnogi domaći i legitimni običaji biše ukinuti i nadomješteni rimskim običajima.[23]

---

[22] Sr. Fac. Raulin: »Historia Synodi Diamperitanae«. Roma, 1745. O. Facundo Raulin bio je sam član reda sv. Augustina, komu je pripadao nadbiskup Aleksije Menezes u Goi. Na st. 17 piše: »Ut autem caveretur successoris Chaldaei accessus, qui timebatur, ad Ormuzium unicam viam exploratores missi sunt, qui caverent, ne aliquis ecclesiasticorum e Chaldaea, Perside aut Aramea transiret in Indiam, absque speciali Goensis facultate. In omnibus praeterea portubus Indiae inquisitum fuit in exteros quoscunque illuc adventantes, ac diligenter cautum, ne personati aut nautae aut trapezitae (quod erat frequens) larvis, Episcopi vel Presbyteri Babylonici aditum ad eam regionem invenirent, quae quidem agendi ratio unicum fuit opportunumque cum praesenti tum futuro discrimini auxilium«.

[23] Sr. R. Janin: Les Églises orientales e les Rites orientaux«. Paris 1935. St. 524. Malabarski kršćani su se morali na sinodi odreći Nestorija, Teodora Mopsvestenskog i Diodora iz Tarza, te obećati, da će prekinuti sve veze s babilonskim patrijarom i da ne će priznati ni jednog za biskupa, nego onoga, koga im postavi Papa. Svećenici su bili obvezani na celibat. Oženjeni svećenici smjeli su samo onda ostati u službi, ako su otpustili svoje žene. Žene, koje su prekinule bračnu vezu sa svećenicima, dobivale su potporu. Mnoga djela sirske literature bačena su u vatru. Među njima »Liber Margaritae« od Ebed-Jesu-a, »Liber Ordinationum«, »Evanđelje o djetinstvu Isusovu« itd. Iz liturgičkih knjiga istrgnuto ili izbrisano je sve, što je bilo sumnjivo s Nestorijeva krivovjerja, pa i svi tekstovi anafore, koji su spominjali imena Nestorija, Teodora i Diodora. Uveden e rimski obrednik za dijelenje sakramenata, te rimski koledar. Jedino, što je sinod ostavio, bila je uporaba sirskog jezika u liturgiji te sirska liturgija, ali dosta romanizirana. Sr. Fr. Heiler: »Urkirche und Ostkirche«. München 1937. St. 533.

Nema dvojbe, da je sinoda u Diamperu u svojoj revnosti, da Siro-Malabarce očuva od hereze, predaleko pošla. Neke su mjere očito prestroge i neumjesne. Evo nekoliko takovih dekreta. Dekret 14.: »Qui vero aliquem ex libris (Syriacis) praedictis apud se habere compertus fuerit, ultra memoratam censuram (i. e. praeter obedientiae praecepti transgressinem et poenam excommunicationis) poenis aliis graviter a Praesule punietur«. Dekret 15.: »Quae habentur integra in ipsorum (Sanctorum) cultum officia de Adventu et Christi Nativitate, a Breviariis devulsa et in frusta discerpta comburantur«. Dekret 16.: »Praecipit Synodus in virtute sanctae oboedientiae et sub anathematis poena Cassanariis (sirska riječ Kašiša znači prezbiter, op. pisca) et Chamazibus (sirska riječ Šamaša znači diaconus o. p.) aliisque quibuslibet cujuscunque dignitatis et conditionis in hac dioecesi, ut infra bimestre a publicatione hujus decreti ad ipsorum notitiam perlati, omnes et quoslibet libros syriace scriptos illmo Metropolitae vel per se ipsos vel per interpositam personam tradant... Sub eodem pariter obedientiae praecepto et anathemate praecipit, ut nemo ex hac Dioecesi cujuscunque conditionis fuerit librum aliquem syriace transcribere audeat nisi ad id Praesul facultatem ipsi scripto concesserit, facta expressa mentione libri, ad quem transcribendum facultatem concedit.«[24]

Mnogi primjerci liturgičkih siro-malabarskih knjiga, pa i unikati, ovom zgodom propadoše, ma da su se »Tomini kršćani« tomu protivili! Premda je zastupnik Siro-Kaldejaca arhiđakon Georgije položio ispovijest prave vjere, ipak je predsjednik sinode Aleksije Menezes silio njega kao i druge kaldejske svećenike i svjetovnjake, da izreknu anatemu na svog kaldejskog patrijara uz obvezu, da odsada ne će primiti ni jednog biskupa osim onoga, koga im označi rimska Stolica.

Radi nasilja na sinodi bio je puk vrlo razdražen i kroz 300 se godina nisu izliječile rane tada zadane. Tek ih vidaju posljednji pape, a osobito Pijo X. i Pijo XI.

Ojađeni Malabarci, povrijeđeni radi dokidanja starih tradicija, sabraše se u nacionalnu sinodu, gdje se zakleše, da ne će poprimiti ništa što bi se kosilo sa starom tradicijom, da ne će trpjeti ništa što bi gazilo zakon sv. Tome apostola, da ne će raditi ništa bez volje arhiđakona Georgija i da ne će primiti ni jednog drugog crkvenog glavara osim iz Babilona. Svoju zakletvu obećaše izvršiti uz sve žrtve svoje imovine i svoga života.[25] Međutim suproćenje svećenstva i puka nije pomoglo, jer je politička vlast bila jača od suproćenja.

---

[24] Sr. Fac. Raulin: »Historia Synodi Diamperitanae«. Roma, 1745. St. 524.

[25] Sr. Fac. Raulin, op. cit. St. 20., te Al. Assemani: »Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum«. Roma, 1775. St. 226

Današnji katolički orijentalisti osuđuju postupak sinode u Diamperu, te predbacuju saborskim ocima netaktičnost, a i neznanje. Msgr Samuel Giamil, arhimandrit, generalni prokurator babilonskog patrijarata, te posebni prokurator siro-kaldejskih Malabaraca u Rimu piše u svom djelu: »Synopsis historiae ecclesiasticae Syro-Chaldaeo-Malabarensium«: »Ovo i još mnogo što štetno zaključeno je na ovoj sinodi neoprezno i većinom bez ikakova razloga... što bjelodano dokazuje neznanje diamperskih otaca. Isto tako bez razloga podbacuju Malabarcima bludnje, kojih oni ne uče ili koje doista nisu bludnje nego posebni neki obredi siroorijentalne crkve, naročito u podjeljivanju sakramenata«.[26] S njime se slaže i učeni orijentalist Jos. Simon Assemani, Maronit, kustos vatikanske biblioteke i zač. kanonik sv. Petra u Rimu. Oni tvrde, da diamperska sinoda nije nikada bila od Sv. Stolice odobrena, a da nije ni mogla biti u cjelini odobrena, jer se na njoj mnogo toga dogodilo nasiljem sa strane političke vlasti[27] i jer je mnogo toga zaključeno protiv starih i vječnih dekreta Sv. Stolice. Ovamo spada načelo, da se u obredima Istočnjaka ne smije ništa uvoditi niti mijenjati osim što bi bilo contra fidem et mores prema onoj rečenici sv. Grgura Velikog: »In una fide nihil officit Sanctae Ecclesiae consuetudo diversa«. Oni tvrde, da se je diamperska sinoda svojim zaključcima de facto i de jure ogriješila o praksu sv. crkve i o naredbe rimskih papa o čuvanju i o integritetu istočnih obreda.[28]

Na sinodu u Diamperu bijahu Siro-Malabarci, koje Portugalci zvahu »Soriani«, podvrgnuti latinskim biskupima i tako ostadoše kroz puna tri stoljeća, t. j. od 1599. do 1896.

---

[26] Sr. S. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chalmaeorum ecclesiam«. Apend. II. »Bessarione«, Roma, 1903. Vol. 5. St. 79.

[27] O tom sr. N. Land: »Anecdota Syriaca«. Lugduni Patavorum, 1862. Tom. I. St. 123 ss.

[28] Sr. J. S. Assemani: »Bibliotheca orientalis«. Roma. 1719—1728. III. St. 391—345. Usput napominjemo, da je tako Assemani pisao u Rimu pred očima pape Inocencija XIII., a S. Giamil isto u Rimu pred očima pape Leona XIII. i Pija X. — Pisac članka o Malabarcima u »Statistica con cenni storici...« Roma, 1932. St. 248 piše pod ugledom Istočne Kongregacije: »D'altronde questi (t. j. Porthogesi) trovandosi per la prima volta a contatto con popoli di rito orientale, sia nell' India sia in Etiopia, non capirono la necessità di conservare le divergenze rituali e disciplinari indifferenti alla fede«. — R. Janin u svojoj najnovijoj monografiji: »L'Église jacobite du Malabar« (»L'Unité de l'Église«, Paris, 1938. St. 162) piše: »Cependent le Synode de Diamper (Udiamparur), par ses réformes radicales et certainement exagérées, surtout en ce qui concernait le rite (1599), fut la cause plus ou moins directe d'un nouveau schisme«.

Prvim njihovim latinskim biskupom bio je Isusovac Franjo Roz, koji je bio imenovan biskupom od pape Klementa VIII. na želju Filipa III., kralja španjolskoga. On je rezidirao najprije u Angamali, a kad je biskupija angamalska bila povišena na metropoliju od Kranganora (1608.), onda je rezidirao u Kranganoru do svoje smrti god. 1617.[29] Fr. Roz S. I. je god. 1586. napisao knjigu »De erroribus Nestorianorum, qui in hac India Orientali versantur« (knjigu je izdao Ir. Hausherr S. I. u »Orientalia Christiana«, Roma 1928. Vol. X.). Njega naslijedi učeni Isusovac Jeronim Ksaver Navarski, pisac života Kristova u perzijskom jeziku. Kako je ovaj umro još iste godine u Goi, bude na njegovo mjesto postavljen Stjepan de Britto, koji je upravljao malabarskom crkvom 17 godina, t. j. do 1636. a iza njega dođe za metropolita Franjo Garcia Isusovac, koji je živio do god. 1659.

Za njegova vladanja bukne nezadovoljstvo Malabaraca, koje je u njima iza sinode u Diamperu neprestano vrelo, u otvorenu i oružanu bunu.



Kroz prvih 50 godina iza sinode u Diamperu mnogo su puta Malabarci zatražili Sv. Stolicu, da im dade za vjerskog poglavicu biskupa siro-kaldejskog obreda. Kad nisu uspjeli, zatražiše po svom starom i vjekovnom običaju biskupa od babilonskog patrijara.[30] Taj im posla Mar Atallu (Deus-dedit). Kad je Mar Atalla stigao u Indiju i došao u Meliapur (Mylapore), Portugalci ga uhvatiše i ba-

---

[29] Dne 22. decembra 1608 uzvisi papa Pavao V. biskupsku stolicu u Angamali u nadbiskupsku ili metropolitansku, podvrgnuvši ju metropolitanskoj stolici u Goi. Brzo iza toga odredi, da sjedište nadbiskupije bude u Kranganoru. Nadbiskupija u Kranganoru trajala je do god. 1838. God. 1606. bude od biskupije Cochin, osnovane god. 1600., odcijepljena biskupija u Mylaporu, gdje je također bilo sjedinjenih nestorijevskih Siro-Malabaraca. Tako su »Soriani« imali tri ordinarija: u Kranganoru, Cochinu i Mylaporu, koji su svi bili podložni nadbiskupu primasu u Goi. Najviše ih je bilo u diecezi Kranganor. Sr. »Statistica con cenni storici...«. Roma. 1932. St. 248 s.

[30] Papa Pijo IV. (1559—1565) podijelio je i priznao katoličkomu siro-kaldejskom patrijaru Mar Ebed-Jesu pravo potvrđivati izbor nadbiskupa i biskupa u cijelom patrijarhatu i posvećivati ih primivši prije od njih u ime papino prisegu vjernosti, te podjeljivati nadbiskupski pallium, koji smiju nositi u određene dane. Sr. Sam. Giamil: »Documenta relationum inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam«. Doc. IX. »Bessarione«. Roma, 1899. Vol. V. St. 545—547. Tu je otisnut cijeli dokumenat u originalu.

ciše u zatvor. Kad se to pročulo u Indiji, plane buna. Središte bune bili su gradovi Mattancherry, Rapolin i Mangat. Sabere se do 25.000 oružanih ljudi, koji su htjeli da zarobe latinskog nadbiskupa Franju Garciju u Cochinu kao jamca za slobodu Mar Atalle. Predvodio ih je arhiđakon Tomo Parambil. Kad su čuli, da je Mar Atalla odveden u Gou i od Tribunala inkvizicije predan svjetovnoj vlasti, koja ga je dala spaliti, postade buna još žešća.[31] Sada se Malabarci odvažiše na zdvojan korak. Na skupštini u Alegatu (Mangatu) »zaredi« dvanaest svećenika rukopalaganjem arhiđakona Tomu Parambila (Thomas de Campo) za biskupa, koji počme vršiti biskupsku službu i vlast. Tomo Parambil povede veliki pokret za skizmu. God. 1653. otpade oko 200.000 sjedinjenih Siro-Malabaraca natrag u Nestorijestvo. Tek oko 400 osta vjerno uniji.[32] Svakako teške posljedice prevelike revnosti!

Pošto su Isusovci postali u Malabaru nemogući, posla papa Aleksandar VII. (1655.—1667) u Malabar Karmelićane, koje su si oni sami željeli. Nadbiskupom posta bosonogi Karmelićanin Josip Sebastiani a s. Maria. Po želji papinoj on udovolji želji naroda, pa zaredi domaćeg svećenika Palliveetila Shandy-a, urođenika Siro-kaldejca za biskupa, koji uze ime Mar Aleksandar, da upravlja kršćanima svoga obreda. Na taj način privedoše Karmelićani u kratko vrijeme velik dio otpalih natrag katoličkoj crkvi. Od 116 siro-malabarskih crkvi prihvati uniju njih 84. Ostali se stalno priklopiše uz Tomu Parambila, koji posta njihova crkvena glava uzevši naslov »metropolit i vrata cijele Indije«.

God. 1659. osnuje papa Aleksandar VII. za Malabar apostolski vikarijat, kome bi na čelu Mar Aleksandar. God. 1701. dobije malabarski apostolski vikar vlast i nad »Sorianima« u Kranganoru i Cochinu.

Pošto je Parambil uzalud kušao dobiti pravo biskupsko posvećenje kod Nestorijevaca u Mezopotamiji, obrati se — što se u povijesti rijetko događa — na drugu crkvu, na Jakobite u Siriji, koji mu uslišaše molbu. Po naredbi jakobitskog patrijara iz Antiohije posveti jakobitski jeruzalemski nadbiskup Mar Gregorios g. 1665. Tomu Parambila za jakobitskog biskupa, koji si uze ime Mar Thomas I. I tako posta jedan dio Siro-Malabaraca monofizitski ili jakobitski, premda to krivovjerje nije dosada bilo

[31] Sr. J. S. Assemani: »Bibliot. orient.« III. P. 2. St. 447 i 461. ,te Fac. Raulin: »Historia syn. Diamp.« St. 441 s. Na sinodi u Mattamcherry-u blizu Cochina prisegoše buntovnici, da ne će nikada više primiti isusovačkih biskupa. (1653) Sr. R. Janin: »L'Église jacobite du Malabar« u L'Unité de L'Église. Paris 1937. N. 87. St. 162.

[32] Sr. R. Janin: »Les Églises Orientales et les Rites Orientaux«. Paris. 1935. St. 524.

u Indiji poznato. Ti se prozvaše »Puthenkuttukar« ili »nova stranka«.[33]

Ood god. 1668. do 1887. izredalo se 15 biskupa iz reda bosonogih Karmelićana, koji su ravnali Siro-Malabarcima bez veće teškoće.

Poslije smrti pomenutog Mar Aleksandra de Campo, koji je umro oko god. 1678., nisu Malabarci dobili ni jednog biskupa svoga obreda, premda su ga neprestano tražili. Tek god. 1709. posla babilonski patrijar Malabarcima na njihovu usrdnu molbu Mar Gabrijela, kaldejskog Perzijanca, metropolitu adorbegianskog. Kad je stigao u Indiju, naiđe — što je razumljivo — na oporbu zakonitog latinskog biskupa. Metropolit Angelo Karmelićan iz Kranganora, poduzme sve, da Mar Gabrijela iz Malabara makne. Nu stvar se ipak sretno svrši. Mar Gabrijel naime svečano obeća, da će u upravi malabarske crkve biti posve zavisan od kranganorskog metropolita i da ne će bez njegove privole poduzimati ništa u poslovima diecezanske uprave. Nakon toga obećanja bio je ostavljen u Indiji i primljen u crkvenu zajednicu.[34] Mar Gabrijel je počeo revno

---

[33] Msgr. Samuel Giamil, prokurator kaldejskog patrijara i Malabarskih kršćana kod Sv. Stolice iza navedenog događaja piše u rimskom časopisu »Bessarione«: Odatle jasno slijedi, da jakobitski obred i jakobitska nauka nisu ušle u Indiju nego samo zato, što je malabarski puk bio lišen svo vlastitog kaldejskog obreda i ovisnosti od svog babilonskog patrijara i starog običaja, da odande prima biskupe svoga obreda; što su sve Malabarci neprestano tražili od Sv. Stolice i što do sada uvijek najponiznije traže, obećavajući iz sve duše, da će se primivši jedamput sve ovo ostaviti svake skizme, da će se svi vratiti u krilo sv. Majke crkve rimske, da će u njoj ustrajati i umrijeti. U ostalom, da ova najpravednija molba bude uvažena na korist i procvat Svete Crkve katoličke, to i mi od predobre darežljivosti i blagosti Apostolske Stolice najponiznije tražimo, molimo i zaklinjemo« (»Coeterum hujus aequissimae petitionis acceptionem nos quoque omnes pro nostrae Sanctissimae Religionis Catholicae emolumento incrementoque a benignissima Apostolicae Sedis largitate ac clementia humillime vehementer quaesumus, rogamus, atque obsecramus«). S. Giamil: »Synopsis historiae ecclesiasticae Syro-Chaldaeo-Malabarensium«. »Bessarione« Roma. 1903. Vol. 5. St. 82.

Isti je pisac otisnuo u cijelosti predstavke kaldejskog malabarskog klera i puka, upravljene u tom predmetu u engleskom jeziku na papu Leona XIII., kardinala Satollia i na njega samoga kao rimskog prokuratora (19. III. 1899). Sr. S. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem ap. et Assyriorum or. seu Chaldaeorum ecclesiam«. Appendix II. Cap. V.

[34] Pismeno obećanje Mar Gabrijela u siro-kaldejskom izvorniku zajedno s latinskim prijevodom izdao je J. S. Assemani u: »Bibliotheca orientalis«. Roma, 1719—1728. III. P. 2 St. 288.

djelovati te je žestoko napadao jakobitskog biskupa Tomu, koji je boravio u njegovu kraju.

Iza Mar Gabrijela nisu dalje Siro-Malabarci imali biskupa svoga obreda, već su bili podijeljeni u dvoje: jedni su priznavali latinskog metropolita iz reda Karmelićana, a drugi su bili pod vlašću jakobitskih biskupa, koji su se ugnijezdili u Indiji od 1653.—1663. O ovim posljednjima bit će još posebice govor. Međutim želja Siro-Malabaraca imati biskupe svoga obreda nije ugasnula niti je bila jakobitstvom zasićena. Oni su često i uz velike žrtve slali svoja poslanstva u Mezopotamiju k babilonskom patrijaru. Mnogi su od tih poslanika na putovanjima i umrli, kako svjedoče autentični dokumenti u arhivu babilonskog patrijarata i anali malabarskih crkava. Posljednje ovakovo poslanstvo bilo je upućeno u Mezopotamiju oko god. 1858. Izaslanici malabarskog klera i puka dođoše u Mossul katoličkom babilonskom patrijaru moliti pastira svog obreda. Kad im je patrijar odbio molbu, jer je imao zabranu Sv. Stolice, puni jada i žalosti otidoše nestorijevskom patrijaru u Kurdistan. Nestorijevski patrijar lijepo primi indijske izaslanike, te jednoga od njih, svećenika Antonija, zaredi za biskupa nestorijevskim Malabarcima. Mar Antonije živio je u Indiji do 1903. godine.[35]



Kakove su osebine bile starih nestorijevskih »Tominih kršćana«, može se tek djelomično rekonstruirati iz fragmentarnih izvještaja sredovječnih putopisaca, iz djela portugalskih misionara,[36] a najviše iz acta sinode u Diamperu god. 1599.[37]

Stari se »Tomini kršćani« strogo držahu kaldejskih tradicija, koje su primili iz Perzije, te u babilonskom patrijaru gledahu glavu cijele kršćanske crkve na istoku. U liturgiji su rabili kaldejski jezik, koji su smatrali jezikom sv. Tome, što više jezikom Spasiteljevim. Njihov biblički kanon odaje trag velike drevnosti. Ne samo da nema denterokanonskih knjiga Staroga Zavjeta, nego niti druge poslanice sv. Petra, druge i treće poslanice sv. Ivana, poslanice apostola Jude i Apokalipse. Kao Nestorijevci

[35] Sr. S. Giamil, op. cit. St. 83. Giamil piše: »Hodie, dum haec Romae scribo, mihi perlatum est, eum (sc. Antonium) senio gravescentem naturae cessisse.«.

[36] Sr. Francisco Roz S. J.: »De erroribus Nestorianorum, qui in hac India versantur«. Goa, 1585. Nanovo izdano u »Orientalia christiana«, Roma 1928. XI. 1.

[37] Sr. Antonio de Gouvea: »Jornada«. Conimbra, 1606. Francuski preveo F. Jean B. de Glen pod naslovom: »Histoire orientale« 1609. — Mansi: »Concil. collectio«, 35, 1161—1368. — Fac. Raulin: »Historia Synodi Diamperitanae«, Roma, 1745.

priznaju samo dva prva ekumenska sabora. Poput ostalih istočnih crkava uče, da Duh sv. izlazi samo od Oca. Kristološka i mariološka njihova terminologija bijaše nestorijevska. Služili su se liturgijom apostola Addaja i Marisa, Teodora iz Mopsvestije i Nestorija, u nešto promijenjenom obliku.[38] Usto su imali još anaforu Diodora iz Tarsa. S krstom se spajao odmah i sakramenat sv. potvrde. Za presv. Euharistiju rabili su pšenični hljeb, nu u nestašici ovoga rabili su i hljeb od riže. Ako je nestalo vina od loze, rabili su i sok od palminih plodova ili sušena grožđa. S presv. Euharistijom spojene su bile prema starom običaju i agape. Prema nestorijevskim tradicijama vršila se sv. ispovijed tajno, nu ta je u posljednjim stoljećima izašla iz porabe, a ostalo je općenito odrješenje komunikanata kod nedjeljne službe Božje. U sv. redu bili su ovi stupnjevi: lektorat, poddakonat, đakonat, prezbiterat, episkopat. Poznavali su periodeuta i arhiđakona. Sv. pomast bila je u starim kanonima sakramenat, nu izašla je iz porabe. Umjesto toga došao je u porabu čudan običaj davati bolesniku »h a n a n u« (milost), neku smjesu ulja, vode i praha sa grobova svetaca. Propisi za ženidbu bijahu isti kao u Nestorijevaca. Svećenicima bila je zabranjena druga ženidba.[39]



Međutim su Malabarci u srcu bili već odviše katolici, a da bi mogli biti zadovoljni s biskupom Nestorijevcem pa su opet i opet molili babilonskog patrijara Mar Josipa VI. Audu (1848.—1878.), da im pošalje kaldejskog biskupa. Patrijar im bez dopuštenja Sv. Stolice pošalje god. 1861. M a r T o m u R o c c o s a. Sv. Stolica saznavši za to udari Mar Tomu Roccosa izopćenjem. Radi toga se on god. 1863. vrati u Mezopotamiju.

Povodom malabarskih molbi započe katolički kaldejski patrijar J o s i p VI. A u d o veliku prepirku sa Svetom Stolicom. On je branio svoja historička prava nad Indijom, te ne htjede primiti bulu »Reversurus«, koja uređuje vlast i povlastice babilonskog patrijara. On dođe i lično u Rim, te pokuša braniti svoju stvar i na vatikanskom koncilu, nu bez uspjeha. U doba te borbe posla Josip VI. Audo god. 1874. biskupa M a r I l i j u M e l l u s a iz Akre sa dva kaldejska monaha u Indiju Malabarcima, a god. 1876. zaredi im M a r J a k o b a A b r a h a m a, koga posla u Indiju s monahom Semanom. Sv. Stolica udari zato patrijara babilonskog izopćenjem (u septembru 1876.). Patrijar se god. 1877. pokori i umre izmiren s Crkvom god. 1878. Prije smrti opozove svoje legate iz Indije. Mar Jakob Abraham vrati se u Mezopotamiju, te dobi biskupiju Džezireh. Mar Ivan Ilija Mellus osta u Indiji kroz 15 godina organizujući skizmu. Na ponovne pozive i prijetnje Sv. Stolice ostavi

[38] Sr. Mansi, »Concil. Collectio«. 35. 1243 ss.

[39] Sr. Fr. Heiler: »Urkirche und Ostkirche«. München. 1937. St. 538 s.

i Mar Ivan Ilija Mellus Indiju, te se vrati u Mezopotamiju, gdje dobije biskupiju Mardin.[40] Kad je Mellus otišao iz Indije, stade na čelo skizmaticima Antun Thondamatta, koji je ravnao skizmatičkom crkvom sve do svoje smrti god. 1900. Njegovi se pristaše prozvaše Nestorijevci ili Mellusijevci.

*

Da se za buduće spriječe skizme među sjedinjenim Siro-Malabarcima, osnuje papa Leon XIII. god. 1887. dva nova apostolska vikarijata: Kottayam i Trichur, određena samo za sjedinjene Siro-Malabarce kaldejskog obreda. Apostolski vikari postadoše Msgr Lavigne D. I. i Msgr. Medlycott, obojica latinskog obreda, dok su njihovi generalni vikari morali biti kaldejskog obreda. God. 1896. pođe papa Leon XIII. na molbu indijskih vjernika još dalje. Od želje da se u čistoći svojoj uzdrže stari istočni obredi, osnuje on tri nova apostolska vikarijata za sjedinjene Siro-Malabarce: Changanacherry, Ernaculam i Trichur, koje preda biskupima urođenicima kaldejskog obreda. Pomenuta dva vikarijata Kottayam i Trichur s latinskim biskupima bijahu dokinuta.[41]

3. Organizacija sjedinjenih Siro-Malabaraca.

God. 1911. uspostavi papa Pijo XI. apostolski vikarijat u Kottayamu za onaj dio malabarskog pučanstva, koji se zovu Sudisti. Novi vikarijat nema stalnih granica, jer se proteže na sve Sudiste, pa i na one, koji stanuju u vikarijatu Changanacherry i Ernaculam. God. 1923. uredi papa Pijo XI. posebnu crkvenu pokrajinu sjedinjenih Siro-Malabaraca tako, da Ernaculam postade nadbiskupija, izravno zavisna o Rimu, dok su vikarijati Changanacherry, Kottayam i Trichur uzdignuti na biskupije.[42]

Rimska se Stolica dosada oprla svim pokušajima, da se Indija podvrgne kaldejskomu patrijaru u Mossulu, dok je u svemu drugome udovoljila opravdanim željama naroda.

Tako imadu sada sjedinjeni Siro-Malabarci svoje vlastite biskupe urođenike kaldejskog obreda u 4 dieceze. Tri dieceze: Ernaculam, Changanacherry i Kottayam nalaze se u kraljevini Travancor, a Trichur u kraljevini Cochin. Malabarski biskupi podvrgnuti su Istočnoj Kongregaciji u Rimu, s kojom opće preko apostolskog delegata za Indiju, koji stanuje u gradu Kandy na Ceylonu.[43]

---

[40] Sr. S. Giamil, op. cit. St. 83.

[41] Sr. R. Janin, op. cit. St. 525. ss.

[42] Tu se je Rim prilagodio indijskim kastama. I kršćanski Malabarci pripadaju dvjema kastama. Te se kaste zovu: Nordisti (Vadakwenbattukar) i Sudisti (Tekwenbattukar). Nordisti su brojniji, oni primaju pogane, koje krste. Sudisti, kojih ima manje, ističu svoje podrijetlo iz Kaldeje, te se smatraju plemenitijim; oni ne primaju poganskih konvertita, da ne bi izgu-

Nadbiskupija Ernaculam proteže se jednim dijelom u kraljevini Travancor i Cochin, koje stoje pod protektoratom Engleske, a drugim dijelom u engleskoj koloniji zvanoj »English Cochin«. Ona broji 170.000 vjernika, 162 svećenika, 105 župa. Biskupija Changanacherry leži u kraljevini Travancor, ima 194.300 vjernika, 309 svećenika i 128 župa. Biskupija Trichur leži u kraljevini Cochin, ima 127.800 vjernika, 106 svećenika i 87 župa. Apostolski vikarijat u Kottayamu za Sudiste, kojih ima najviše u kraljevini Travancor, broji 40.000 vjernika, 45 svećenika i 32 župe.[44]

Biskupe imenuje izravno Sv. Stolica. Vlast malabarskog metropolita nije veća od vlasti latinskog metropolita. Svećenstvo je dobro obrazovano, dužno je obdržavati celibat, pa je zato u velikom ugledu. Nosi dugu halju, te se brije na način latinskih svećenika. Svećenici imadu naslov Cathanar (kratica od Carthan, upravljatelj, i Nathar, gospodin). Biskupi imadu naslov Mar, što znači isto što i Monseigneur. Njima se kaže i Abuna (otac naš), koji naslov daju Kaldejci i običnim svećenicima.

Današnji metropolit Siro-Malabaraca u Ernaculamu zove se Augustin Kondathil. Sufragan biskup u Changanacherry-u je Jakob Kalacherry. Biskup u Trichuru zove se Vazhapilly. Biskup u Kottayamu je Aleksandro Chalaparambil.[45]

Sjedinjeno siro-malabarsko svećenstvo dobiva uzgoj u 4 mala i 3 velika ili bogoslovna sjemeništa. Malo sjemenište ima svaka biskupija. Jedno bogoslovno sjemenište je u Puthenpally-u. Kad su naime bosonogi Karmelićani organizirali svoj apostolski vikarijat, odmah su god. 1675. osnovali sjemenište u Verapoly-u. To je sjemenište god. 1886. preneseno u Puthenpally. Zajedničko ja latinskom i malabarskm obredu. Upravu njegovu imadu Karmelićani belgijske provincije. U sjemeništu se uči filozofija i teologija. Drugo je bogoslovno sjemenište u Kandy-u na Ceylonu, osnovano od pape Leona XIII. god. 1893. Treće je sjemenište sv. Josipa u Mangaloru. Naučna osnova u ovim zavodima je ista kao i u Evropi, jedino što se traži poznavanje engleskog, sirskog i malajskog jezika, te poznavanje siro-malabarske liturgije. God. 1935. bilo je siro-malabarskih pitomaca u Puthenpally-u 165.[46]



bili svoje plemstvo. Ne sklapaju braka s Nordistima, ne primaju njihovih svećenika. Sudistička kasta ima i Jakobita. Sr. »Statistica con cenni storici...«. Roma, 1932. St. 251. s.

[43] Sr. R. Janin, op. cit. St. 526.

[44] Sr. C. de Clerq: »Les Églises unies d'Orient«, Paris, 1935. St. 118.

[45] Sr. »Statistica con cenni storici...«. Roma, 1932. St. 253. ss.

[46] Sr. R. Janin: »Les Seminaires des Églises orientales unies« u »L'Unitè de L'Église«. Paris, 1935. St. 488—498. i C. de Clerq, op. cit. St. 119. Sr. »Statistica con cenni storici...«. Roma, 1932. St. 284—285.

Osobita značajka sjedinjenih Siro-Malabaraca je bujan redovnički život, kao i velik broj redovničkih zvanja. Evo njihovih redova:

a) Regularni Karmelićani III. reda. Red osnovaše dva malabarska svećenika god. 1831. Prvi članovi reda nisu polagali svečanih zavjeta, nego je to uvedeno tek god. 1855. Dne 1. oktobra 1860. bude red pripojen kongregaciji Bosonogih Karmelićana. Nova pravila reda povrđena su god. 1906. Svrha redu je držati pučke misije i duhovne vježbe, raditi na sjedinjenju disidenata i obraćati pogane. Regularni se Karmelićani ne brinu samo za katolike kaldejskog obreda, nego rade i među katolicima latinskog obreda. Oni upravljaju školama, te imadu posebne kuće za obraćenike, t. zv. katekumenate. Od svog postanka bilježe oni preko 30.000 obraćenja. Imadu i 3 štamparije. Kod njih se štampa jedini indijski katolički dnevnik »Nazareni Deepika« (»Kršćanska Luč«), nadalje mjesečnik »Karmelsko cvijeće« i polumjesečnik »Parachina Tharaka« (»Stara Zvijezda«). God. 1931. brojio je red 16 samostana, 1 gostinjac i 5 misija, sa 135 zavjetovanih redovnika svećenika, 107 zavjetovanih bogoslova, 28 novaka, 22 brata, i 87 kandidata. Redovnici imadu 3 više škole, 5 srednjih škola i 4 pučke. Broj učenika u tim školama iznosio je 2.500. Nadalje rukovode 10 kuća katekumenata, gdje je preko 12.000 već primilo sv. krst.

b) Oblati presv. Srca Isusova. Taj je red tek u zametku. Ima misionarsku svrhu, a radi samo među Sudistima u biskupiji Kottayam, kojemu plemenu pripadaju svi članovi reda. Red ima samo jednu kuću sa 12 članova, od toga 7 svećenika.

c) Lazaristi ili misijski svećenici. Taj francuski red stvorio si je god. 1925. jedan svoj ogranak malabarskog obreda za nadbiskupiju Ernaculam. Svrha je redu držati pučke misije i duhovne vježbe. Red ima samo jednu kuću sa 6 svećenika.

d) Karmelićanke Trećoredice. To je ženski ogranak Regularnih Karmelićana. Osnovao ga je prvi prior Karmelićana Trećoredaca god. 1865. Svrha je redu provoditi kontemplativni život, ali spojen s aktivnom djelatnošću (škole, sirotišta, katekiziranje po župama, misije kod pogana). God. 1931. brojio je red 38 samostana sa 592 zavjetovane sestre, 209 novkinja, 40 kandidatki i 28 laikalnih sestara. Redovnice upravljaju sa 15 škola, u kojima ima 1200 učenika, od toga 300 konviktoraca. Kuća matica i novicijat je u gradu Mannanam. Redovnice su podijeljene u samostane latinskog i kaldejskog obreda.

e) Trećoretke sv. Franje. Njih je osnovao svećenik Toma Kurialacherry (1873—1925), kasniji apostolski vikar i biskup u Changanacherry-u. Red se bavi isključivo odgojom ženske mladeži. Red je god. 1931 posjedovao 20 samostana sa 230 zavjetovanih sestara, 105 novakinja, 32 kandidatke i 10 laičkih sestara. Upravljaju školama u 13 župa. U Changanacherry-u imadu jedno sirotište.

f) Sestre Vizitantice. Te je prije 12 godina osnovao svećenik, a kasnije biskup u Kottayamu Aleksandar Chulaparambil. Svrha je

redu pouka ženske mladeži u školi. God. 1931. imao je red 6 kuća sa 39 zavjetovanih sestara, 1 novakinjom i 9 postulantica. Sve redovnice pripadaju kasti Sudista, koja čini većinu pučanstva u biskupiji Kottayam.

g) Sestre Adoratorke. Osnovao ih je biskup Toma Kurialacherry. Svrha im je klanjati se Presv. Otajstvu i tako moliti blagoslov Božji drugim misionarima, te voditi škole. God. 1931. imao je red 12 kuća sa 142 sestre i 34 novakinje.

h) Sestre sv. Obitelji. Te se bave školama i sirotištima. Rade samo u biskupiji Trichur. Tu su god. 1931. imale 4 kuće sa 38 zavjetovanih sestara, 37 novakinja i 4 sestre s jednostavnim zavjetima.

h) Sestre sv. Josipa. Osnovao ih je biskup Aleksandar Chulaparambil za sudističku biskupiju Kottayam, gdje imadu jednu kuću.

i) Sestre siromaha. Te se brinu za nemoćne, napuštene i bolesne starce. Rade u nadbiskupiji Ernaculam, gdje imadu jednu kuću.[47]



Siro-Malabarci se služe svojim vlastitim obredom, koji se obično zove siro-malabarski. To je zapravo kaldejski obred, modificiran u nekim dijelovima na sinodi u Diamperu god. 1599. Siro-Malabarci, i sjedinjeni i nesjedinjeni, upotrebljavaju u liturgiji i u ceremonijama stari klasički sirski jezik bez ikakove primjese domaćeg jezika s tom jedinom razlikom, što sjedinjeni rabe kaldejski alfabet, zvan astrangelo, dok skizmatici rabe onaj alfabet, kojim se služe Sirci i Maroniti (zvan Sarto).

Misa, očišćena od nestorijevskih zabluda, kraća je od kaldejske. Biskupi i svećenici imadu latinska liturgična odijela, dok skizmatici zadržaše orientalna odijela u liturgiji, što bolje odgovara obredu. U dijeljenju svetih sakramenata služe se jedni i drugi kaldejskim ritualom, tek što su sjedinjeni poprimili formulu odriješenja rimske crkve, kao i njihova braća u Mezopotamiji. Svećenici mole časoslov, na koji je dužan već poddakon. Skizmatici ne mole zasebno časoslova, već ga smatraju dijelom javne liturgije, pa ga mole samo kao sastavni dio liturgije.[48]

---

[47] Sr. R. Janin: »Les Instituts religieux des Orientaux Catholiques« u »L'Unite de L'Église«. Paris, 1935. St. 517—531. C. de Clerq, op. cit. St, 121 s. R. Janin: »Les Églises orientales et les Rites orientaux«, Paris 1935. St. 530—532. Sr. »Instituti religioni« u »Statistica con cenni storici . . .«. Roma 1932. St. 300—502.

[48] Propaganda je u 18. stoljeću sama štampala u Rimu misal za Siro-Malabarce, koji je dosada u porabi. Poslije su ga Karmelićani više puta izdali. Karmelićani su izdali i prvi siro-malabarski časoslov. Msgr Leonard, apostolski vikar u Verapoly-u dobio je ovlast iz Rima, da skrati malabarski

Sjedinjeni Siro-Malabarci dijele se rasno u Sudiste i Nordiste. Sudista ima oko 40.000, koji stanuju poglavito na jugu, odakle im i ime. Oni vele, da potiču od Mar Tome Canne i njegovih drugova iz 9. stoljeća. Zovu ih i Antchipallikar jer imadu samo 5 crkava. Nordisti su nekoć stanovali isključivo na sjeveru, nu danas su rasijani posvuda, pa tvore veći dio katoličkog pučanstva. Ma da Sudisti i Nordisti stanuju sad posvud u istim selima, živu odijeljeni. Da se umanji antagonizam između ove dvije rase, stvorena je nedavno» Unija Siro-Malabarskih katolika«, kojoj su na čelu dva biskupa, iz Kottayama i Changanacherrya. Svrha je uniji njetiti osjećaje kršćanske jednakosti između dvije katoličke kaste.

Puk je željan znanja i pobožan. Osobitu pobožnost gaji prema Sv. Križu, Muci Isusovoj, Bl. Djevici Mariji, osobito prema 7 žalosti Bl. Dj. Marije, nadalje prema sv. Josipu, sv. Juraju i sv. Sebastijanu. Unatoč dobrih strana ima puk i loših strana. Njegova postojanost u vjeri nije tako velika, kako bi morala biti. Nesklad s dušobrižnikom ili razmirica između dvije obitelji dostaje, da pojedinac prijeđe na skizmu. Nu kad mu je osveta zasićena, on se rado i vraća. Ova nepostojanost značaja nalazi se međutim kod svih naroda u Indiji.[49]

Pučanstvo se vrlo množi radi urednog obiteljskog života. Tako se tumači ogroman porast. God. 1901. bilo je sjedinjenih Siro-Malabaraca 322.586, a god. 1911., dakle kroz 10 godina već 413.142, što znači porast porast od 28%. Konverzije skizmatika i pogana nisu tako česte, tek 1000 na godinu, jer su skizmatici fanatički.

4. Nestorijevski Siro-Malabarci ili Mellusijevci.

Nesjedinjeni Siro-Malabarci dijele se u tri grupe: u Nestorijevce ili Mellusijevce, u ortodoksne Jakobite ili Malankarce i u Reformirane Jakobite ili Anglo-sirce.

Nestorijevci ili Mellusijevci postoje tek pol stoljeća. Začetnik im je buntovni siro-kaldejski svećenik Antun Thondanatta, koji uskrati posluh svome katoličkomu biskupu latinskog obreda, pa se god. 1858. obrati na katoličkog babilonskog patrijara kaldejskog u Mossulu Josipa VI. Auda moleći za Siro-Malabarce posebnog biskupa. Taj posla g. 1861. u Malabar biskupa Mar Roccosa. Mar Roccos se međutim — kako smo već prije u ovoj radnji vidjeli — održa samo 4 godine, a onda ostavi Malabar. Iza njegova se odlaska Antun Thondanatta pokori svomu biskupu (god. 1863.). Međutim častohlepni Antun Thondanatta po-

»kvadragezimal«, da ga popravi, a onda propiše svim svećenicima kaldejskog obreda. Taj se časoslov sastoji od 150 psalama, podijeljenih u 14 dana, a među psalme umetnute su molitve. Sr. R. Janin, op. cit. St. 527. s.

[49] Sr. R. Janin, op. cit. 532. s.

kuša nekoliko godina kasnije ponovno, da stvori skizmu i da sam postigne biskupsku čast. U tom poslu pođe ponovno katoličkom kaldejskom patrijaru Josipu VI. Audi u Mossul, da postigne od njega biskupsko posvećenje. Nu ovaj put je patrijar bio oprezniji, pa je Thondanattu odbio. Odbijen od katoličkog kaldejskog patrijara obrati se Antun Thondanatta na nestorijevskog patrijara u Kočanesu, koji ga zaredi za biskupa. I tako se Thondanatta vrati iz Kočanesa u Malabar kao biskup Mar Abed Jesus. Međutim se odmetnik pod nastojanjem otaca Karmelićana po drugi put pokori i vrati u krilo sjedinjenih.

God. 1874. posla Josip VI. Audo, kivan na Sv. Stolicu, što mu nije dala rediti biskupe bez dozvole Rima, u Malabar novog čovjeka, da organizira skizmu. To je bio Mellus, po kome se skizmatički ili nestorijevski Siro-malabarci prozvaše Mellusijevci. Mellus se smjesti u Trichuru, gdje osta do god. 1877. Te se godine mossulski patrijar izmiri s Rimom, te naloži Mellusu, da ostavi Malabar. Mellus posluša, nu nesretni Antun Thondamatta po treći put otpadne i stavi se na čelo skizmatika kao Mar Abed Jesus. On je ravnao nestorijevskom crkvom sve do svoje smrti god. 1900.[50]

Kroz 8 godina ostadoše Nestorijevci u Malabaru bez pastira, kad se za njih zauzeše Anglikanci, pa im nađoše novoga biskupa. To je neki arhiđakon kaldejskog patrijara u Kočanesu, koji se kao biskup prozva Mar Abimeleh Timotej i uze naslov »metropolit Malabara i Indije«. On ravna sektom do danas. Sekta se malo po malo formira prema nestorijevskoj kaldejskoj crkvi. Uspostavljena je kaldejska liturgija, koja je iza smrti Mar Gabrijela uzmakla pred sirskom. Da ugodi Anglikancima, pokuša Mar Abimeleh odmah slijedeće godine (1909.) odstraniti neke »starinske običaje«, kao štovanje svetaca, slika, kult Majke Božje, pozdrav anđeoski, sv. pričest pod jednom prilikom, ali se puk opre njegovoj naredbi. Rad Mar Abimeleha uperen je jedino protiv katolika, ali je revnost katolika još veća, pa se mnogi vraćaju natrag.

God. 1911. bilo je 13.780 Nestorijevaca ili Mellusijevaca. God. 1921. dakle 10 godina kasnije ostalo ih je tek 6000, jer se je veći dio vratio u krilo sjedinjenih Siro-Malabaraca.[51] Statistika istočne kongregacije broji 2000 Malabarskih Mellusijevaca, koji se zovu »Surayees«, sa 7 svećenika te biskupom u Trichuru.[52]

---

[50] O svemu tomu sr. Sam. Giamil: »Documenta relationum inter S. Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium sau Chaldaeorum Ecclesiam« Appendix II. Cap. 3. »Bessarione«, 1903. Vol. 5. St. 83. — Fr. Heiler: »Urkirche und Ostkirche«. München, 1937. Str. 536 ss.

[51] Sr. R. Janin, op. cit. St. 534 s.

[52] Sr. »Statistica con cenni storici...« Roma, 1932. St. 250.

Prikazi, izvještaji, bilješke.

Opatija u Povljima na Braču bila je benediktinska.

I. Ostojić

Kad sam pred tri godine izdao radnju o benediktinskoj opatiji u Povljima,[1] bilo mi je prigovoreno,[2] da je trebalo dokazati, a ne a priori držati, da je ta opatija bila benediktinska; izražena je bila dapače sumnja, da je to bio samostan istočne crkve. Ja sam držao činjenicu, da je povaljski samostan pripadao benediktinskom redu jasnom i sigurnom, pa je nijesam ni kušao utvrđivati. Ali kad je već spomenuti prigovor jednom pao i nekako pokolebao ispravnost samoga naslova radnje, red mi je da za tvrdnju donesem i dokaze.

1. — Monah Ratko je, prema povaljskoj listini, 1184. godine kazao, da je samostan povaljski prije bio velik, ali da je opustio on i njegove zemlje. Opustio je 1145. godine, kad je bio prvi put razoren. Nije previše, ako se ustvrdi, da je trebalo da prođe barem nekoliko decenija od njegova utemeljena do vremena, kad je postao velik, a to znači, da je djelovao već u jedanaestom stoljeću. Od toga pak doba dalje u Povljima nije mogao da postoji manastir istočne crkve, jer su barem od tada, Povlja i Brač bila na području isključivo rimskoga obreda i zapadne crkve. Episkop Nikodin Milaš u svojoj »Pravoslavnoj Dalmaciji«, gdje može, uvećava i produžuje u dalmatinskoj crkvi istočni upliv, pa ipak priznaje, da je u drugoj polovici jedanaestoga stoljeća slovensko bogoslužje u Dalmaciji bilo dotjerano po rimskom ritualu, i da koncem jedanaestoga stoljeća nije bilo u Dalmaciji nikoga, koji bi smio javno da ispovijeda pravoslavnu vjeru. (str. 107. i 156.) Zacijelo u takvim prilikama nije mogao da se usred Dalmacije, na Braču, u splitskoj nadbiskupiji, koči veliki istočni manastir. — Je li u Povljima bio kakvi manastir davno prije, u doba kad su se latinski dalmatinski biskupi bili za neko vrijeme priklonili bizantinskom patrijaru, to danas nitko ne može da znade.

---

[1] Benediktinska opatija u Povljima na Braču, Split 1934.

[2] M. Barada, Bogoslov. Smotra 1935, str. 110.

Savremenik je naše opatije samostan sv. Silvestra na otoku Biševu kod Visa, koji je od svojega početka bio benediktinski. Ova je naime zadužbina osnovana 1050. godine, te odmah, uz sudjelovanje i izričiti pristanak otočkih vlasti, predana benediktinskoj opatiji sv. Marije na Tremitima nedaleko Monte Gargano, da je tremitski opat uredi onako kako su uređeni i ostali manji samostani (v. Dr. M. Barada, Dinastičko pitanje u Hrvatskoj XI stoljeća, Vjesnik za arheol. i hist. dalm. L. str. 177. i 195.). Nadalje je iz dokumenata nedvojbeno, da je bio benediktinski samostan sv. Nikole na Visu (C. D. god. 1337. i 1339.), s kojim se stopio ili kamo se u trinaestom stoljeću preselio biševski samostan. Iz toga slijedi, da je biševski samostan i prije stapanja ili preseljenja pripadao istom redu, jer se redovito združuju redovnici dvaju samostana istoga reda, a opet se samim preseljenjem ne mijenja red. Napokon ga papa Kalist III. izrijekom nazivlje samostanom »ordinis Sancti Benedicti«. (Farlati, IV. str. 262.) Biševo, skupa s Visom i Hvarom, u srednjem vijeku politički je redovito dijelilo sudbinu Brača. Kad je dakle isto vladajuće pleme, zovimo ga neretvansko, na Biševu i na Visu podizalo samostane zapadnoga reda, nijesu bez sumnje istodobno u Povljima isti gospodari za isti narod podigli istočni manastir. Dok je povaljski samostan djelovao, zapovijedali su na Braču Kačići iz istoga plemena. (To se zaključuje upoređivanjem imena u povaljskoj listini sa istim imenima u drugim savremenim ispravama, na što sam svratio pažnju u komentaru povaljske listine.) Zna se stalno, da su ga Kačići i obnovili u Bolu 1184. godine i kasnije se za nj živo interesovali, a Kačići na Braču pripadali su zapadnoj crkvi pod neposrednom jurisdikcijom najprije splitskoga, a kasnije hvarskoga biskupa.

Za šesnaest naših sredovječnih samostana na Primorju, koji su bili smješteni istočnije od Povalja, diplomatička svjedočanstva pokazuju, da su nedvojbeno pripadali redu sv. Benedikta. Ti su: Višnjički, Rožatski, Sv. Andrije de Pelago (kod Dubrovnika), Lokrumski, Mljetski, Ratački i još deset na teritoriju današnje kotorske biskupije. (Ovi su posljednji nabrojeni u C. D. XI., str. 179.) Dapače Smičiklasov Diplomatički Zbornik ne spominje u hrvatskoj Dalmaciji nikakvi istočni samostan. Zašto baš da prvi, i to bez ikakvoga pozitivnog dokaza, tražimo na Braču?

Povaljsku je listinu napisao zakleti bilježnik hvarskoga biskupa i ujedno kanonik splitskoga metropolitanskog kaptola. On to zastalno ne bi bio učinio, da je imao tom listinom uvrditi posjede samostana istočne, onda već za nj shizmatičke crkve. Još manje bi mu hvarski biskup, po čijoj je naredbi pisao, bio naložio da to učini. Bio je u Povljima katolički samostan, za to se za nj i brinula katolička hijerarhija.

Nema dakle razloga da na istok prebacimo našu opatiju za to, što je povaljska isprava pisana ćirilicom. Tu okolnost Rački ovako razjašnjuje: »Odavle se vidi, da je i na zemljištu hrvatskom u sta-

rije doba upotrebljavano bilo cirilsko, kano što i glagolsko pismo; pače prvo u zapadno-južnijih predjelih valjda više od drugoga. Mi bismo si taj pojav tiem protumačili, što su oni predjeli stajali u ono doba na granicah hrvatskih i srbskih državnih tvorba; a zna se da je u srbskih zemljah iztočna crkva i pismo cirilsko, u hrvatskih pako zapadna crkva i glagolsko pismo prevagu imalo. Brač i Hvar spadali su još u X. vieku pod neretvansku knežiju, dočim su negdje polovicom sliedećega vieka s cielom knežijom na kopnu pripadali hrvatskoj državi... Tiem je i s ove strane Cetine i na suprotnih otocih, imenito na Braču, i grčko-slovensko pismo imalo ući u običaj. Za to nalazimo u bračkoj listini liepu potvrdu«. (Starine, XIII., str. 199.) V. Ćorović kaže, da je Rački upotrebu i uticaj ćirilice u ovoj oblasti dobro prikazao. (Južnosl. filolog II. 1—2 1921., str. 125.) Poznato je da su se Hrvati i inače u kasnijim vjekovima i na raznim mjestima, pa i u najzapadnijim svojim krajevima uz glagolicu služili i ćirilicom. (v. Mažuranić. Vlad., Prinosi za hrv. pravnopovjesni rječnik, str. 179.—180.) Dapače je u Poljicima, baš prema Braču, u formi bosančice bila ona općenito pismo sve do nedavno, ali sa svim tim nitko još nije našao u Poljicima ne samostan nego niti jednoga vjernika istočne crkve ili istočnog obreda.

Još manje se može pobijati zapadni karakter povaljske opatije tim, što se na jednom mjestu u povaljskoj listini monah zove kaluger, kad taj isti dokumenat i prije i poslije toga upotrebljava za isti pojam i zapadni oblik koludar. Koliko je samo danas istočnih riječi poplavilo hrvatski jezik, a ipak nijesmo istočnjaci. S druge strane isti dokumenat donosi na mnogo mjesta čisto i isključivo zapadne forme kao što su opat i biskup. I ovdje nam stvar najbolje tumači citirano Račkijevo razjašnjenje.

2. — Ko god je dosada pisao o povaljskim spomenicima i dotakao se povijesti povaljskoga samostana, ustvrdio je, da je on bio benediktinski. Tako je Dr. Petar Kolendić napisao 1924. godine u »Južnoj Srbiji« raspravu »Stihovi na povaljskom natpisu iz XII. veka«, i u njoj kaže, da je u Povljima bila nekada benediktinska opatija, te konstatuje, da su katolički benediktinci pored glagoljačke gajili i ćirilsku književnost. Franjo Radić u radnji »Starohrvatski ćirilicom pisani nadpis iz Povalja na Braču« jednako piše, da su u povaljskom samostanu bili benediktinci. (Starohrvatska prosvjeta, I. 1895.). I dr. Kolendić i Radić su crpili podatke iz Račkijeve rasprave »Najstarija hrvatska cirilicom pisana listina« (Starine, XIII.) Tu Rački kaže, da je samostan za koji bijaše bračka listina izdata bio »reda sv. Benka, naslovom sv. Ivana, a u mjestu Pavlah na otoku Braču. Pavle sada Povlje i Povje jest selo na istočnom kraju otoka«. Na koncu pripominje, da je kratki nacrt povijesti ovoga samostana sastavio po rukopisu »Memorie del convento dei Monaci Benedittini di S. Giovanni di Povglie«, koji mu je bio poslan na uvid iz Pučišća.

Početkom XIX. stoljeća štampao je u Mlecima brački historičar Andrija Ciccarelli knjigu »Osservazioni sull isola della Brazza«. U njoj se osvrće i na povaljski samostan pak kaže, da mu je bio na čelu »Abate Benedittino«. Ciccarelli je više godina prije toga marljivo sakupljao i ustrpljivo prepisivao građu za povijest našega samostana. Nešto se od toga zametnulo, ali se veći dio i danas čuva u župskom arhivu u Pučišćima. To je baš onaj rukopis, kojim se poslužio Rački.

Farlati (IV., str. 255.) povaljsku opatiju zove coenobium Benedictinum, ali on to ne tvrdi a priori već tvrdnju potkrepljuje bulom Eugena IV. od 1439. godine, u kojoj papa piše: »Monasterium S. Joannis de Povgle in insula Brachiensi ordinis S. Benedicti dictae dioecesis in quo a tanto tempore, citra quod de contrario memoria non habetur, nullus alius Abbas, quam quondam Benedictus dudum extra Romanam curiam defunctus, nullive religiosi fuerint, per hujusmodi obitum dicti Benedicti Abbatis vacans«. — Theiner donaša jednu drugu bulu istoga Eugena IV. od 11. X. 1446., u kojoj papa ponavlja, da je povaljski samostan pripadao redu sv. Benedikta. (Vet. mon. Slav. Merid. I., str. 396.) Oba je ova pisma upravio papa Eugen IV. hvarskom biskupu Tomi Tomasiniju, jer ga je ovaj molio za dozvolu, da može raspolagati prihodima opatije u korist klerika hvarske katedrale. Tomasini je u svojoj molbi dao podatke papi o povaljskom samostanu, a teško, da je u ovim informacijama, u koliko se tiču, kojem je redu samostan pripadao, pogriješio. Istina biskup izvješćuje papu, da se živi ljudi ne sjećaju onoga vremena, kad su redovnici boravili u Povljima, ali to vrijeme opet nije bilo tako daleko. Samostanaca je nestalo iz Povalja najviše sto godina prije ovih papinih pisama, a opatija, koja je još u XVIII. stoljeću, poslije nego je na sve strane kidana, bila »Illustre et opulentum Sacerdotium«, nije bila kakva zabačena pojata, da se ne bi u kuriji male biskupije znalo, kakva je vrsta ljudi u njoj živjela prije jednoga ljudskoga vijeka.

Ovim svjedočanstvima možemo dodati staru i neprekidno živu tradiciju na Braču, prema kojoj je u Povljima bila nekada benediktinska opatija. Tradicija sama po sebi nije dovoljan dokaz, ali redovito u svakoj predaji ima temelja, pak ako nema utvrđenih činjenica protiv sebe, a pogotovo, ako joj činjenice, kao spomenuta svjedočanstva, idu u prilog, i tradicija vrijedi. Tim više što nitko još nikada nije pokušao da ovu benediktinsku tradiciju bilo čim obori.

Ali i kad ne bi bilo pisanih dokumenata, ili kad sama spomenuta svjedočanstva ne bi mogla da svakoga uvjere, pak i kad bi tradicija bila zamrla, još ne bi tvrdnja izražena u naslovu ovoga članka bila aprioristična, jer nas do nje vodi dokaz isključivanjem. Ovom istom argumentacijom dokazujemo benediktinski karakter onoga velikoga broja naših primorskih sredovječnih samostana starijih od trinaestoga stoljeća, o kojima nemamo izričitoga pisanog

spomena, kojemu su redu pripadali. — Ako dakle u Povljima nije bio benediktinski samostan, ili recimo samostan kojega reformiranoga ogranka u krilu benediktinske regule, čiji je on onda bio? Nekomu redu morao je pripadati. Nije valjda tu životarila kakva nesređena eremitaža, jer je tu bio organizovani veliki cenobij, imao je svoju crkvu, prostrani samostan, opata, veliki posjed i stare tradicije, a osnovan je bio od bračkih plemića. Je li pak prije benediktinske organizacije bila u Povljima na istom mjestu kakva eremitaža, ne može se kazati niti da jest niti da nije. Svakako je stalno, da nije pripadao kojemu prosjačkom redu, jer su svi oni, i franjevački i dominikanski i augustinijanski, nastali istom u trinaestom vijeku. Još kasnije su se pojavili Pavlini. Ni augustinski kanonici ni premonstrati ne dolaze uopće u obzir. Preostali bi još viteški redovi. Ali se najstariji od njih, templari, koji su osnovani 1119. godine u Jerusolimu, spominju u Dalmaciji istom u drugoj polovici dvanaestoga stoljeća, a tada je povaljski samostan već bio prvi put porušen. Bio je dakle u Povljima benediktinski samostan, kao što su bili brojni benediktinski samostani oko njega na sjever i jug, na istok i na zapad.

Ništa nas ne smije čuditi, što se u par sačuvanih dokumenata, što su do nas dospjeli iz doba redovnika u Povljima, ne spominje izrijekom, da su oni bili benediktinci. Bilo je i drugih, nesumljivo, benediktinskih samostana u Dalmaciji, koji se u više isprava i pisama u srednjem vijeku imenuju, a ipak u čitavom Smičiklasovu Diplomatičkom Kodeksu, do sada izdanom (do 1378. g.), nema nigdje izričite oznake, čiji su bili. Kao primjer neka bude samostan koludrica sv. Marije u Splitu zvan de Taurello. Sustjepanski se samostan kod Splita susreće u šezdeset listina, a samo se u pet od njih može čitati, da je bio »ordinis Sancti Benedicti«. Samostan pak svete Marije u Zadru još je više puta spomenut, u 99 dokumenata, a ipak do 1308. godine nijedan, a kasnije samo dva dokumenta kažu, da su u tom samostanu bile benediktinke. Prije jedanaestoga, a možda i prije dvanaestoga stoljeća, općenito se nije ni upotrebljavao naziv »benedictini« ili »ordo Sancti Benedicti«. Nije bila potreba da se to ističe, barem ne dotle, dok uz benediktince nijesu u istim mjestima počeli da djeluju druge vrsti, kasnije osnovanih redovnika.

Netko nalazi poteškoću protiv naše teze u tome što su, poslije odlaska redovnika iz Povalja, brački plemići prisvajali pravo patronata pri postavljanju komendatarnoga opata i što se oni nazivlju fundatores samostana. Pa gotovo redovito su plemići osnivali samostane, a da su i kasnije nastojali vršiti u njima što veći upliv, nije se tome ništa čuditi, dapače nam povijest o tome zna i previše da priča. Eno u benediktinski samostan sv. Marije u Splitu nije smjela da stupi nijedna djevojka bez privole splitskih patricija (v. Dr. L. Katić u br. »Jadr. Dnevnika«, 1935.). A kad se u Hvaru imao da osnuje ženski benediktinski samostan, na željiu plemića-

utemeljitelja papa istu stvar utvrđuje u samoj buli, kojom dozvoljava njegovo osnivanje. (Farlati, IV., 276). Brački su plemići podigli u Povljima sebi zadužbinu, tamo su slali svoju djecu na odgoj, tamo je po koji od njih, kao Poruga i Smolac, pod stare dane pošao, da se pripravi na smrt, tu su se redovnici molili za upokoj njihovih duša. Kad je pak nestalo redovnika, borili su se, da barem budu imali udjela u izboru onoga, koji bi imao da uživa plodove njihove zadužbine, da namjeste tu svoga čovjeka, kome će narediti da se barem on moli za njih i njihove pređe.

Ovim sam razlozima vjerovao, a nijesam a priori držao, kad sam tvrdio, da je u Povljima na otoku Braču bila benediktinska opatija svetoga Ivana Krstitelja.

U. Talija:

Neplodnost kršćanskih dogmata

prema mišljenju E. Le Roy.

Poznato je, da je E. Le Roy u aprilu g. 1905. objelodanio u »La Quinzaïne« članak s naslovom »Qu' est ce qui un dogme?« koji je nemalo uznemirio duhove teologa i izazvao jake, oštre polemike za i protiv. Pobijanje toga članka izašlo je u Revue Biblique, u siječnju 1906., u »Bulletin du litterature ecclesiastique«, siječanj 1906. u »Etudes« za srpanj i kolovoz 1905. Turinaz je napisao djelce: »En tres graves question doctrinale: Qu' est ce qui un dogme? Paris, Rosner Cernovitz.

Le Roy je kušao braniti svoje ideje u različitim revijama. Kasnije je sve te članke sabrao u jedan svezak, komu je dao naslov: »Dogme et critique«. Štampano je bilo to djelo 1907. Paris. Kardinal Vikar u Rimu osudio je to djelo 29. maja 1907.; također su ga osudili svi francuski biskupi sa pariškim kardinalom, nadbiskupom, a 26. srpnja 1907. bilo je metnuto na Index librorum prohibitorum.

U ovomu djelu uzimlje Le Roy u pretres katoličke dogme i nalazi, da protiv njih stoje jake poteškoće, koje se ne mogu nikako svladati. Na prvomu mjestu tvrdi, da katolički dogmati nijesu dokazani, pa da se ne mogu ni dokazati. Današnji moderni znanstveni genij ne prima, već odbija sve dokaze, na koje se oslanjaju katolički dogmati.

»Nous — piše Le Roy — ne sommes plus au temps de hérésies partielles. Une argumentation purement logique et dialectique pouvait suffire alors, parce que de principes communs etaient toujurs admis de part et de autre. Mais il n'en va plus de méme quand

Gentes, ethnici, pagani.

Dr. J. Oberški.

Među izdanjima Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu štampana je g. 1929. u drugom izdanju knjiga pod naslovom: »Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu«, što ju je napisao dr. A. Radić. U toj knjizi nalazimo na str. 7 i 8 neke tvrdnje i izvode o riječima »gentes«, »ethnici« i »pagani«, što nisu niti sasvim točne niti bez tendencioznosti iznesene protiv kršćanstva.

Ne ulazeći u naučno ocjenjivanje vrijednosti piščevih objašnjavanja, kako je došlo do jaza između »gospode« i »naroda«, koji jaz pisac hoće u prvom redu da objasni na osnovu opreke između Rimljana i barbara, kasnije modificirane tako, da su — prema piščevu mišljenju — »gospoda« prenesla prirodni plemenski prezir na dio svoga istoplemenog naroda, osvrnut ćemo se samo na onaj stavak piščevih izvoda, gdje pripisuje kršćanstvu kao drugom elementu i sastavnom dijelu evropske kulture nečasnu ulogu: da je »bitno pojačao i podržavao prijezir« »gospode« prema »narodu«. Taj stavak doslovce glasi:

»No nije sâm od rimske kulture baštinjeni prijezir prema barbarima snizio toliko *narod* u očima *gospode.* Taj je prijezir bitno pojačao i podržavao i drugi elemenat, drugi sastavni dio nove evropske kulture. O tom još riječ.

Novi su evropski narodi primali od baštinika grčko-rimske kulture i novu vjeru, kršćanstvo. Kršćanstvo je niklo među Jevrejima. Grci su i Rimljani, prezirali narode drugoga plemena. No ne znamo, da bi taj svoj prezir opravdali riječima natprirodnim. Kod Jevrejâ naprotiv vidimo čitavu teoriju o inferiornosti ostalih plemena i naroda: oni su od Boga izabrani narod. To je stožer jevrejskoga vjerovanja. Ovu su misao, o izabranom narodu, o jedino spasonosnom vjerovanju prenijeli kršćani na sebe. Istina je, oni su zvali i primali u svoje redove sve narode, — ali, dok ti narodi nijesu bili među njima, sasipali su na njih sav svoj sveti gnjev, grdili su i proklinjali njihove bogove, običaje, cijeli život, — sve, što je svakomu narodu najmilije. Što znači u kršćanskoj terminologiji »narodi« (gentes, ethnici)? Nije li »čovjek iz naroda« (ethnicus) najgore, što kršćanin može pomisliti? A kako su mislili o čitavim (nepokrštenim) »narodima«, tako su mislili i o dijelu naroda, koji je ostajao uz svoje bogove, običaje i život. Čitajmo samo ljetopise, kako pišu o svom narodu, koji još nije bio pokršten. Uzmimo samo Nestora: on piše o svojim Drevljanima, Krivičima, i kako se sve ne zovu ta plemena — kao Herodot o barbarima, ako ne piše i gore. A kako je daleko od Rima! No kršćanin je. Taj je nepokršten dio naroda bio ponajviše po selima, uz svoj plug i motiku, taj nije mogao tako lako primati svega

onoga, što su primala njegova besposlena gospoda. To su bili *seljaci*, ili, kako su Latini govorili, *pagani*, a mi danas po njima velimo — p o g a n i. Što znači u hrvatskom jeziku *pogan?* Znači isto, što i *gad, gadan*. Narodu su našemu tako živo crtali te *pogane, seljake*, da je narod od njih, od *poganâ*, od pravoga svoga bića stvorio nekakva strašila (*poganica, buganci* i t. d.). S e l j a c i s u e t o d o š l i n a m j e s t o b a r b a r â i »n a r o d â« (gentes). Što se prije mislilo, govorilo o barbarima i »narodima«, to sa sada misli i govori o seljacima. Povodâ je i prilikâ bilo dosta. Seljaci su dugo držali s v o j e, dugo su davali povoda izljevima kulturnoga *gospodskoga* — svega onoga, što bilježi povijest. I to je sada »narod«: *seljak*. Što je taj *seljak (paganus)* unaprijed bio *gospodi*, jasno kaže jedna jedina hrvatska riječ: *pogân*.«

Tko pomno pročita ovaj stavak, može jasno da vidi, kako se u njemu neznanstvenim načinom i nasilnim sofizmima iskrivljuju pojmovi i izvode krivi zaključci, kojima se kršćanstvo namjerice hoće prikazati potpuno oprečnim onomu, što je ono po svojoj naravi, ideologiji i čitavom svom duhu. Na ove se tvrdnje već veoma stvarno osvrnuo presvij. gosp. Msgr. Dr. Ferdo Rožić kao predsjednik Hrvatskog knjiž. društva sv. Jeronima u svom govoru na godišnjoj glavnoj skupštini ovog društva, dne 24. veljače 1928., te je pokazao potpunu neosnovanost i tendencijoznost tvrdnja dra A. Radića. Taj je govor objelodanjen u »Jeronimskom Svijetlu«, god. IV, u ožujku 1938., str. 56—64. No ipak, čini se, da ne će biti suvišno, da se i ovdje posebno osvrnemo na tendencijozne izvode dra. A. Radića sa stajališta biblijske i kršćanske filološke terminologije, pa da se tako pojmovi: g e n t e s, e t h n i c i, p a g a n i postave na pravo svoje mjesto, a u drugu ruku da se spomenute tendencijozne tvrdnje suzbiju. Pogledajmo dakle, što znače u biblijskoj, a kasnije u kršćanskoj terminologiji riječi: gentes, ethnici, pagani.

1. Gentes.

U biblijskoj i kršćanskoj terminologiji pojam »gentes« potječe iz starozavjetnog pojma hebrejske riječi gōj, plur. gōjim, što ga LXX redovno prevodi s ἔθνος, plur. ἔθνη, a Vulgata sa »gentes«, te imade više značenja:

a) u najširem smislu znači uopće n a r o d (i), bilo koji mu drago;

b) najčešće upotrebljava se u Starom Zavjetu ova riječ za označivanje izvanizraelskih naroda, naročito neznabožačkih, u opreci prema odabranom narodu izraelskom, za koji se inače redovno upotrebljava hebrejska riječ ʻam (populus), ʻam Jahveh = Božji narod, ʻam kadoš = sveti narod.[1]

[1] Gesenius W. — F. Buhl, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament[17], Leipzig 1921, str. 133—134, riječ: gōj,

c) Riječ »gōj« odnosno »gōjim« dobiva tijekom vremena, osobito nakon povratka Židova iz ropstva babilonskoga (536, odnosno 458—50 pr. Kr.) stalno određeni smisao, da označuje *neizraelske narode koji ne štuju pravoga Boga*, nego *krive bogove*, pa zato se nerijetko ovaj pojam upotrebljava i u prezirnom smislu. Evo nekoliko primjera:

»Nos, ut scitis, redemimus fratres nostros, Judaeos, qui venditi fuerant *gentibus*« (Neh. 5, 8). »Quare fremuerunt *gentes*...?« (Ps. 2, 1). »Increpati sunt *gentes*...« (Ps. 9, 6). »Infixae sunt *gentes* in interitum...« (Ps. 9, 16). »Judicentur *gentes* in conspectu tuo... ut sciant *gentes* quoniam homines sunt« (Ps. 9, 20. 21). »Intende ad visitandos omnes gentes... ad nihilum deduces omnes gentes« (Ps. 58, 6. 9). Isporedi također Levit. 26, 38; Deut. 4, 27; 14, 2; II Reg. 22, 44; Jer. 3, 17; I Mac. 5, 9. 10; II Mac. 1, 27; 6, 9; 11, 3; Isai. 9, 1: »Galilaea gentium« = g^{e}lil-haggojim = circulus gentium, jer je Galileja bila mješavina raznih naroda; ispor. Hebr. 8, 23. Dalje u knjizi Ezdrinoj (Vulg. 6, 21; LXX: 2, 13): »Et omnes, qui se separaverant a *coinquinatione gentium terrae* ad eos«. Na svim ovim mjestima prevodi LXX riječi »gentes« sa ἔθνη.

Premda su Židovi tijekom vremena predaleko zapali u precjenjivanju svog narodnog ponosa, tako da su i samu mesijansku ideju izobličili davši joj pretežno politički karakter, držeći da će u mesijskom kraljevstvu oni zadobiti dominantni položaj, i tako su došli u oštar sukob sa kršćanstvom, ipak pod riječju »gentes« ne razumijevaju nipošto opreku između seljaštva i »gospode«, nego opreku etnološko-religijskoga karaktera, t. j. narode nežidovske ili neizraelske, koji ne štuju pravoga Boga.

Iz starozavjetne biblijske terminologije prelazi pojam »gentes« u značenju: neizraelski, neznabožački narodi, koji se klanjaju idolima ili krivim bogovima, u novozavjetnu terminologiju i kasnije u kršćansku kod crkvenih pisaca prvih kršćanskih vjekova. Tako n. pr. kod Mat. 4, 15: »Galilaea gentium« (i. e. gentibus maxime inhabitata); »Haec enim omnia gentes (u smislu »neznabošci«) inquirunt (Luk. 12, 30); »Et tradent eum gentibus« (Mat. 20, 19). »Lumen ad revelationem gentium« (Luk. 2, 32). Slično u Dj. Ap.: 4, 27; 9, 15; 11, 18; zatim: Iv. 7, 35; a osobito u poslanicama sv. Pavla: Rim. 1, 13; 2, 14; 3, 29; Gal. 3, 8; I Kor. 1, 23; Efež. 3, 6; zatim u I Petr. 2, 12; 4, 3; te u Otkriv. 22, 2.

— im; ispor. također: Fuerst J., Librorum Sacrorum Vet. Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae^2, Lipsiae 1932, str. 234 pod riječju gōj, — im.

2. Ethnici (Gentiles).

Pojmu »gentes« sasvim je srodan i tako reći potpuni sinonim pojam pridjeva »ethnicus«, koji se obično izražava u latinskom prijevodu sa »gentilis«. Taj je pridjev kod Židova i kršćana u upotrebi onamo od vremena Kristova te dobiva supstantivirani smisao, koji doskora zamjenjuje smisao imenice »gentes«, dakle: oni koji nisu židovske narodnosti niti štuju pravoga Boga, nego su neznabošci ili idololatri, koji nisu članovi židovske sinagoge, a kod kršćana: koji nisu po vjeri kršćani, nego nekršćani. Tako n. pr. kod Mat. 5, 47; 6, 7; 18, 17. Zanimljivo je da u 3 Ivanovoj poslanici, redak 7, Vulgata prevodi grčku riječ ἐθνικῶν — sa »gentibus«, pa prema tomu izjednačuje pojam »ethnici« sa pojmom »gentes«.[2] U tom smislu i kršćanski pisci: Tertulijan, Jeronim i Augustin uzajmice upotrebljavaju izraz »gentes« i »gentiles« = »ethnici« kao pojam za oznaku »nekršćana« iil neznabožaca. Tako sv. Jeronim kaže: »Nam in Bibliis g e n t e s vocantur, quae veram Dei colendi rationem, olim apud Judaeos, nunc apud nos conservatam, aut ignorant, aut contemnunt« (Epist. 22, n. 30). U istom smislu upotrebljavaju riječ »gentilis« u grčkom ἐθνικός = ethnicus, Klement Aleksandrijski, Atanasije, Irenej.[3]

Iz svega se, dakle, vidi, da se pojmovima: gentes i ethnici ni kod Izraelaca, a ni kasnije kod Židova nije nikad označivala o p r e k a između »gospode« i seljaka, jer onda bi pretežni dio samog izraelskog naroda, koji se — izuzevši veoma mali postotak levitskog svećeničkog staleža i malenog broja upravnog i vojničkog staleža — sav sastojao od ratara, stočara i ponešto ribara, bio smatran za nešto nečasno.

Naprotiv je očevidna istina, da se ni u jednoj knjizi ne govori s tolikim poštovanjem i ljubavlju o seljačkom staležu, kao upravo u Sv. Pismu, i nijedna knjiga nije pisana tako blizu seljačkom staležu kao Sv. Pismo. Tä s kolikom se jednostavnošću crta u Sv. Pismu primitivni stočarski život patrijarha; kako li često dolaze idilični opisi pastirskog i ratarskog života, kao što n. pr. oranje, sjetva, žetva, vršidba, zatim opisi vinograda, tijeska i drugih stvari u vezi s agrikulturom? U potvrdu toga dosta je da otvorimo knjigu Sudačku, Rutinu, Kraljevske, Jobovu, Pjesmu nad pjesmama, a od proročkih: Isaiju, Jeremiju, Amosa, Jonu, a da ne upućujemo na pojedinačna mjesta drugih knjiga. U Novom pak Zavjetu sam

---

[2] Zorell Fr., Lexicon graecum Novi Testamenti[3], Parisiis 1931, str. 359—360, ἔθνος, ἐθνικός.

[3] Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Lipsiae 1912—1924, vol. V, pars prior, pag. 1862k sub voce »gens« IV.

Gospod Isus Krist poslužuje se u najobilnijoj mjeri u svom naučavanju i tumačenju božanstvenih istina najčešće slikama i prispodobama iz ratarskoga i pastirskog života. Komu nisu n. pr. poznate Njegove prekrasne priče: o pastiru i ovčinjaku, o izgubljenoj ovci, o sijaču i sjemenu, o vinogradu i radnicima u njemu, o čokotu i lozi itd.? Komu nadalje, s većom ljubavlju propovijeda svoje evanđelje, nego li upravo siromašnom i priprostom puku, kako je to unaprijed prorekao Isaija prorok za Spasitelja, da će, među ostalim, njegova karakteristična crta biti i ta, da »propovijeda siromasima evanđelje« (Mat. 11, 6; ispor. Isaija 35, 5; 61, 1—6). Napokon je i sam Spasitelj u svojoj predivnoj »Gorskoj besjedi« (Mat. 5, 1 ss) na prvom mjestu naglasio riječi: »Blago siromašnima duhom, jer je njihovo kraljevstvo nebesko«. Nadalje, nije li Krist Gospodin pokazao prvu svoju ljubav prema siromašnim seljacima, kad je kod samog svog rođenja izabrao za svoj stan priprostu pastirsku špilju, svoje prvo prebivalište među pastirskom stokom, i siromašnim pastirima prvima dao saopćiti radosnu vijest o Svom rođenju i pružio im priliku, da mu se prvi poklone?

Kad se pak kršćanstvo u vrijeme apostolsko i poslije smrti apostola širi, otvara širom vrata ulazu u katoličku Crkvu svim narodima i staležima bez razlike u socijalnom ili etnološkom pogledu, tako da tu ne samo da nema ni traga isticanju kakvih opreka između »seljaštva« i »gospode«, nego među sve staleže unosi uzvišenu ideju svrhunaravnog demokratizma i bratstva, u kom kršćani, prožeti univerzalnom ljubavlju ne smiju više gledati na opreke, što su ih nekoć dijelile u etnološkom, političkom i socijalnom pogledu. To se bjelodano vidi naročito iz brojnih mjesta u poslanicama sv. Pavla Apostola: »Jer koji se god u Krista krstiste, Krista obukoste. Nema tu ni Židova ni Grka, nema ni roba ni slobodnjaka, nema ni muško ni žensko, jer ste vi svi jedno u Kristu Isusu« (Gal. 3, 27—28; isp. Rim. 3, 1, 9. 29; 10, 12). »Jer jednim Duhom mi se svi krstimo u jedno tijelo, bili Židovi ili Grci (Vulg. Gentiles), ili robovi ili slobodni; i svi se jednim duhom napojismo« (I Kor. 12, 13). Slično i u posl. Kološanima: »Svucite staroga čovjeka i obucite novoga... po slici onoga, koji ga je stvorio; gdje nema Grka ni Židova, obrezana, ni neobrezana, divljaka (barbara), ni Skita, roba, ni slobodnjaka, nego sve i u svemu Krist« (Kol. 3, 9—11).

Kršćanstvo, dakle, iako se rađa na terenu židovskog naroda i preuzima u svoj govor terminologiju »gentes« i »ethnici«, ipak se bitno razlikuje od onih Židova, koji su uslijed izobličivanja mesijanske ideje s pojmovima »gentes« i »ethnici« spajali osjećaj prezira i mržnje prema neznabožačkim narodima. Kršćanstvo, koje propovijeda najplemenitiji, univerzalni i bratski demokratizam, zadahnut svrhunaravnom kršćanskom ljubavlju, po svojoj je ideologiji dijametralno oprečno tomu, da stvara ikakav jaz opreke, bilo između pojedinih naroda, bilo između pojedinih staleža, pa tako ni između »gospode« i seljaka.

3. Pagani.

Po svom etimološkom podrijetlu riječ dolazi od imenice »pagus« = selo, zaselak; prema tomu »paganus« = onaj koji stanuje na selu, izvan grada; u tom prvotnom smislu poznata je ta riječ već kod klasika: Cicero, Macrobius, Pomponius, Plinius, Juvenal; malo kasnije dobiva smisao da označuje one koji ne služe u vojsci, kao n. pr. kod Plinija: »paganus est qui non militat«. U tom smislu dolazi i kod Tertulijana, kad kaže: »Apud hunc (Jesum) tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis«.[4]

No kad je kršćanstvo u 4. vijeku milanskim ediktom (313) od cara Konstantina dobilo slobodu vjeroispovijedanja, bilo je neznaboštvo polako potiskivano iz gradova u sela. Naročito od onoga vremena, kad su carevi posebnim zakonima počeli zabranjivati idololatrijski neznabožački kult, povlačilo se neznaboštvo sve više iz gradova na sela, gdje je pristašama politeizma bilo lakše da se zaštite i sakriju svoj kult. Zato od toga vremena počima riječ »pagani« u kršćanskoj terminologiji dobivati smisao »neznabošci«, idolopoklonici, nekršćani. Prvi puta upotrebljava se u službenim dokumentima ta riječ u ovom potonjem smislu u ediktu cara Valentinijana g. 368. (Cod. Theod. XVI, 2, 18), koji zabranjujući razne vrste praznovjernih neznaboških kultova kaže: »Qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis p a g a n i vocantur sive gentiles.« U istom smislu upotrebljava tu riječ i car Teodozije II u svom ediktu g. 423, gdje kaže: »Paganos, qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus...« (Cod. Theod. XVI, 10, 2; 5, 63).

Tako se, dakle, upotrebljavaju riječi: gentes, gentiles i ethnici u biblijskoj terminologiji Staroga i Novoga Zavjeta pretežno u smislu »neznabošci« u opreci prema »izabranom narodu izraelskom«, odnosno kasnije židovskom kao onom koji poštuje pravoga Boga; tako i u kršćanskoj terminologiji prvih vjekova kršćanstva, sve dok ove pojmove ne zamijeni u drugoj polovini 4. vijeka poslije Krista pojam »paganus« za oznaku »neznabožaca«. U tom smislu upotrebljava također ovu riječ i sv. Augustin: »Deorum falsorum multorumque cultores, paganos vocamus« (Retract. 2, 43).[5]

Zaglavak.

Ako dakle stvar s terminima: gentes, ethnici, pagani stoji ovako, kako je izloženo, jasno je, da bi bilo sasvim krivo, kad bi

---

[4] Forcellini Aegidii, Totius Latinitatis Lexicon, Prati 1865, tom. II, pag. 902; tom. III, pag. 201; tom. IV, pag. 467.

[5] Brück H., Lehrbuch der Kirchengeschichte[9], Münster 1906, str. 124—125.

tko na osnovu spomenutog značenja »pagani« (t. j. pristaše idolopoklonstva ili politeizma, koji su se povukli iz gradova u sela, da mogu ostati nesmetani u svom politeističkom kultu) izveo, da riječi »gentes«, »ethnici«, »pagani« znače seljaci u onom smislu, kako mi danas upotrebljavamo riječ »seljaci« za ratarski ili težački stalež. Takovo etimologiziranje nije osnovano niti na filološko idejnom razvitku riječi »poganin«, niti je u skladu s historijskim činjenicama, a pogotovo nije naučno, ako se nasilno i tendencijozno iskrivljuju pojmovi ovih riječi sa svrhom da se metodom demagoške dijalektike pred neupućenim čitaocima umanji ugled kršćanstva.



Recenzije.

Stanko Cajnkar: Luč svetli v temi, str. 210, Celje, Družba sv. Mohorja, 1937.

Pisac obrađuje kao u kakovom malom kompendiju najaktuelnije vjersko-moralne probleme današnjice. Na temelju renomiranih savremenih autora (K. Adam, P. Charles, Berdjajev, Maritain i dr.) zahvaća u probleme i obrađuje teme za kojima najviše gladuje ili bi barem trebala da gladuje često prazna duša modernoga čovjeka. Kao temelj svemu obrađuje najprije problem vjere i vjerovanja u vezi s ateizmom, da iza toga uzmogne pokazati u svijetlu vjere Boga, Isusa, Mariju. Od moralno praktičnih tema izabire: dobrotu, život i smrt, gdje je osobito lijepo na temelju Berdjajeva prikazao uzvišenost smrti u vezi s vječnim životom. Obradio je nadalje poglavlja o slobodi i grijehu, čistoći i ljubavi, katoličkom čovjeku i na koncu o ispovijedi i sv. Pričesti. Knjiga je lijepo opremljena, pisana toplo i praktično.

Dr. S. Kukolja.

Chrysogoni a Jesu Sacram. Carm. Disc: Asceticae et Mysticae Summa a P. Joseph Antonio a Puero Jesu ex originali hispano in latinum fideliter translata. In-8, 1936, paginae VIII+470. Casa editrice Marietti, Torino. Lib It. 10.—.

Karmelićani su kontemplativni red, koji se ujedno ponosi sa dva sveta člana, vrsna učitelja mističke teologije, Sv. Terezijom Avilskom i Sv. Ivanom od Križa. Zato i u modernoj karmelićanskoj generaciji nalazimo pojedinaca, koji se napose istaknuše u kritičkom izdavanju djela sv. Terezije i sv. Ivana od Križa kao i u izgradnji posebnoga smjera i terminologije u mističkoj teologiji. Jedan od takovih je i o. Krizogon od Svetootajstvenog Isusa. On uživa veliki ugled, zato je i izdanje ovoga njegova priručnika ascetike i mistike lijepo primljeno u naučnom svijetu. Karmelićanski smjer mističke teologije valjalo je ranije upoznavati iz raznih članaka u njihovoj reviji (Études Carmélitaines). Sada je ta knjiga u španjolskom originalu (Compendio de ascética y mistica. Madrid 1933.) i u latinskom prijevodu.

Djelo je pisano u obliku školskog priručnika, jasno i pregledno. Izrađeno je naučno, a da ipak ne navodi prekobrojne citate auktora i njihovih sentencija. U prvome dijelu obradio je pisac strogo teološki traktate: de

virtutibus, de donis Spiritus Sancti, de gratiis actualibus, de inhabitatione Spiritus Sancti in anima etc. U asketičkom dijelu ističe za svaki stepen duhovne vježbe, koje su tome stepenu osebujne i ako je na drugome mjestu već o njima govorio. Osobito valja upozoriti one koji se zanimaju za povijest ascetičko-mističke teologije, da je auktor u knjizi izradio lijep historijski prikaz, koji nije preopširan a ni prekratak. Napose je pregledno obradio škole pojedinih redova. U predgovoru izjavljuje pisac, da sprema posebnu knjigu povijesti ascetike i mistike.

D. Nežić.

Lusseau-Colomb: Manuel d'études bibliques, tome III, Les livres didactiques, Paris, Pierre Téqui, 1936, 8°, str. 360.

Pod redakcijom Abbé Lusseau-a, profesora u bogoslovnom sjemeništu u Luçonu, te Abbé Collomb-a, profesora u bogoslovnom sjemeništu u Versailles-u, izišao je treći svezak priručnika za introdukciju u knjige Staroga Zavjeta. U ovom je svesku obrađena posebna introdukcija u poučne ili pjesničke knjige t. j. knjiga Jobova, Psalmi, Salomonove priče, Propovjednik, Pjesma nad pjesmama, knjiga Mudrosti i Crkvenica.

Na početku knjige nalazimo općenito poglavlje o didaktičnim knjigama i o biblijskoj poeziji, o karakteristici hebrejske poezije. Što se tiče hebrejske metrike i građe strofa, priklanja se mišljenju Condamin-a; ipak je među današnjim poznavaocima ovoga pitanja najmjerodavniji Fr. Zorell, koji je o tom pitanju izdao i monografiju: Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung, Münster 1914, i raspravicu u »Miscellanea Biblica«, 1934, »De forma quadam carminum hebraeorum frequentes adhibita parum explorata«.

Obrađujući introdukciju pojedinih knjiga podaje priručnik pregledno potpuno savremenu orijentaciju u pitanjima, koja se odnose na dotičnu knjigu; daje također izbor odnosne literature.

U pitanju auktora knjige Jobove priklanja se kao najvjerojatnijem mišljenju, da ju je napisao prorok Jeremija. Poglavlje o tumačenju knjige Jobove ističe najvažnije momente i razdiobu knjige što treba da ih pred očima drže tumačitelji. Posebno opširna poglavlja posvećena su introdukciji Psalama; tu je i obilno navedena literatura. Uz introdukciju se nadovezuje pregledni naputak za egzegezu poglavitih mesijanskih Psalama: 89, 45, 72, 2, 110, 22 i 16, a po tom pregledna i kratka revija svih Psalama. Dakako da u tako kratkoj smotri nije moguće naznačiti sve probleme, koji postoje kod svakog pojedinog Psalma, naročito što se tiče tekstualne kritike.

Nakon introdukcije u Salomonove priče također nadovezuje pregled poglavlja za egzegetsku razdiobu s prijevodom enkomija o mudroj ženi od Crampona. U analizu teških mjesta se ne upušta.

Govoreći o knjizi Propovjednika (Ecclesiastes) dosta se zaustavlja kod kritičkih verzova 3, 19—21, iznoseći pokušaje raznih rješenja. Registrira mišljenje Siegfriedovo, koji pretpostavlja, da uz vjeru u šeol, nije bila dovoljno precizirana dogma o besmrtnosti duše s obzirom na posmrtnu nagradu ili kaznu za djela u zemaljskom životu. Spominje mišljenje Zaple-

tala i Condamin-a, da ideja šeola nije bila toliko razvijena, pa zato i nije podavala čovjeku toliko utjehe. Spominje i tumačenje Podechard-a, koji distingvira pojam nefeš (duša) od ruah (duh ili dah), pa za ovaj posljednji drži da nije u značenju potpuno identičan s pojmom nefeš. Nefeš je po njegovu mišljenju ono što živi i nakon smrti čovjekove i dolazi u šeol, dok je ruah samo dah života. Međutim ni ovo ga rješenje ne zadovoljava kao ni rješenje Tobac-a, spomenuto kao posljednje, da Ecclesiastes nije znao za besmrtnost duše u kršćanskom smislu, jer bi dolazilo u protivštinu s riječima iste knjige (12, 7): »I prah se vrati u zemlju svoju odakle bijaše, i duh pođe natrag k Bogu koji ga je dao.« Značajno je da ne spominje onoga rješenja koje izgleda najvjerojatnije, naime, da sveti pisac u 3. 19—21 crta prilike ljudskog života, gdje se čini da ljudi u praksi živu tako, kao da nema nikakve razlike između njihova i životinjskoga svršetka i kao da nitko ne vodi računa o tom, da čovječji duh ide gore, a životinjski dolje.

Govoreći o Pjesmi nad pjesmama, opredjeljuje se za tumačenje u smislu alegorijske parabole; govori o knjizi Mudrosti i napokon o knjizi Crkvenici, gdje usvaja mišljenje, da je originalno napisana u hebrejskom jeziku, ali različitom od onog hebrejskog teksta, koji pretstavlja retroverziju iz LXX prijevoda natrag na hebrejski.

Naposljetku dodano je poglavlje o općem poimanju mudrosti, što je sadržana u 4 knjiga koje se vulgarno sve pripisuju Salomonu, a to je: a) nauk o čovječjoj i Božjoj mudrosti; b) nauk o Bogu te odnosu između Boga i svijeta; c) nauk o čovjeku; d) pouke o moralnom redu.

U cijelosti govoreći, ovaj je priručnik introdukcije veoma pregledan, na savremenoj visini te zgodan za opću orijentaciju u biblijsko- introduktivnim pitanima. U njegovoj se redakciji sasvim odrazuje duh stručnjaka papinskog Biblijskog Instituta u Rimu, koji je kroz svojih već blizu 30 godina mnogo učinio na području preporoda biblijskih studija određujući im pod neposrednim nadzorom najvišeg ugleda crkvenog učiteljstva siguran pravac.

Dr. J. Oberški.

Speculum conscientiae in usum sacerdotum, praesertim eorum, quibus cura animarum est. Autore Aloysio Schlör. Editio secunda Požegae in Slavonia 1938. Typis Antonii Kurtnaker Grafika. Prima editio Zagrebiae 1851. Typis Francisci Suppan. Naklada Dobre Štampe zadruge u Slav. Požegi, cijena Din. 3.— bez poštarine.

To je naslov knjižici, izašloj netom na 36 stranica finog tankog papira, koja se lako može staviti u svećenički brevijar a kojom je zadruga Dobre Štampe obnovila nakon više desetljeća jedno izvrsno svećeničko djelce. Narudžbe prima spomenuta zadruga. Štampano je nepromijenjeno tek su dodana dva dodatka: krasna pjesma Ad quem diu suspiravi... i notica o svrsi duhovnih vježbi. Drugo izdanje ima odobrenje duhovnog stola zagrebačke nadbiskupije te se može toplo preporučiti svim svećenicima i klericima.

Charles Grimaud: Luis et nous: un seul Christ. Paris, Téqui, 1937, strana 324, cijena 12 fr.

Nauka o mističnom tijelu Kristovu nije više neobrađeno područje: uz sasvim opsežno djelo Merschovo Le Corps mystique du Christ i ono što ga je pod istim naslovom napisao Ernest Mura ima sad i nekoliko manjih o istom predmetu. Među ova posljednja spada i »Un seul Christ«. Pisac, uistinu, nije imao namjere da u njem, ni iz bliza, iscrpe zamašno gradivo o mističnom tijelu Kristovu, nego je htio vjernicima pružiti u sažetom i zanimljivom obliku glavne misli o toj stvari. Svoju je knjigu podijelio u šest glavnih dijelova gdje govori najprije o Kristu — našoj glavi (I), zatim tumači kako smo mi sjedinjeni s Kristom (II), i šta znači za nas to sjedinjenje (III), šta smo po Kristu (IV), posebno da smo sinovi Marijini (V), napokon naš Život vječni u Kristu (VI). Kao vrstan asketski pisac, autor je umio dati svome djelu uz dovoljnu naučnu visinu, toplinu i unkciju koja se od knjige ove vrste traži. A prednost je knjizi i to što je pisana jednostavno, uvjerljivo i oslanjajući se na brojne tekstove sv. Pisma i primjere uzete i savremenog života.

A. Ehl: Direction spirituelle des religiaises, adapté de l'allemand par J. Creusen, S. I. Paris, Desclee, De Brouwer 1936, strana 349 vel. osmine.

Duhovno vodstvo a posebno duhovno vodstvo redovnica postaje u svim katoličkim zemljama silno važan problem. Priručnici međutim i udžbenici u toj stvari nisu odveć brojni ni kod Francuza, koji sigurno imaju danas najbrojniju asketsku literaturu. To je i razlog da je ovo djelo doživjelo francuski prijevod i adaptaciju. Kao što se vidi po sadržaju pisac je izraz »duhovno vodstvo redovnica« uzeo u najširem značenju, razumijevajući pod tim sve odnošaje svećenika s redovnicama. Ipak knjiga se u prvom redu odnosi na samo duhovno vodstvo i to vodstvo redovnica strogih redova. One sačinjavaju danas većinu pa je pisac smatrao potrebnim da izda priručnik kojim će se svjetovni svećenik moći služiti u prvom redu obzirom na njih. Po svemu se vidi da pisac, uz obilno teoretsko znanje, ima dugogodišnju praksu te da pozna sve pravce kao i zavoje i lutanja u duhovnom životu. Za nj, vidi se, ispovijedanje sestara i ravnanje njihovim duhovnim životom nije teret, koga se čovjek gleda da čim prije otrese, nego uzvišena misija u posvećivanju odabranica Kristovih. Zato mnogo insistira na visokim direktivama što ih treba da poprimi redovnički život, na sredstvima što ih treba upotrebljavati da taj život ostane doista upravljen prema ovome nadnaravnom cilju. Osobito veliku važnost daje psihološkim momentima kao i raznim psihološkim vrlinama pojedinih redovnica. Posebnim prijateljstvima, kao bližnjim grješnim prigodama, posvećuje više ozbiljnih i prikladnih naputaka, a isto tako i raznim patološkim slučajevima. No ne zanemaruje — što nije uvijek slučaj u priručnicima ove vrste — ni duhovnog vodstva redovnica s visokim mističkim milostima. Jedan dio knjige je posvećen i slučajevima redovnica koje izađu iz reda. Dani su i naputci za pobuđivanje i iznalaženje pravih zvanja. Na koncu protumačuje neke odredbe kanonskog prava u vezi s pravima redovnica, administracijom njihovih dobara i sl.

Desgrippes Georges: Etudes sur Pascal. De l'automatisme à la foi. Collection »Cours et Documents de Philosophie.« In-8°, Paris, Téqui, str. 136.

Cilj je ove knjige da u novom svijetlu prikaže metodu kojom se je Pascal služio pri obraćanju nevjernika. Neumoljiva argumentacija koja sili čovjeka da prihvati kršćanstvo izložena je vrlo pomno i precizno. Naročito je dobro istaknuta psihološka strana obraćenja i motivi uzeti sa strane volje i srca čovjekova. Posljednja studija izlaže stav Pascalov prema naravnoj teologiji — pitanje koje je bilo vrlo diskutirano otkad je izašla Bergsonova knjiga »Deux sources de la morale et de la religion«. U prilogu se nalazi poredba Pascalovih i Descartesovih ideja o fiziološkom i psihofiziološkom automatizmu. *Đ. G.*

J. Makanec: Marksistička filozofija prirode. (Mala knjižnica Matice Hrvatske. Nova serija. Kolo III. Svezak 14.) 95 strana. Zagreb 1938. Stoji 22 dinara.

Dobro primjećuje pisac ove vrijedne popularne knjižice da »iz obračuna s filozofijski tako beznačajnim protivnikom, kao što je dijalektički materijalizam, ne može za filozofijsku nauku nastati neka naročita korist«, ali da je ipak potrebno širokom krugu filozofijski neobaviještenih intelektualaca, koji postaju žrtve marksističkih falsifikata nauke i filozofije, »da se dijalektički materijalizam demaskira, da se pokaže njegova zaostalost u shvaćanju vanjskoga svijeta, da se razotkrije diletantska neizrađenost i primitivnost njegovih osnovnih pojmova, da se pokaže ilegitimnost njegova pozivanja na prirodnu znanost«. U kratkim, zanimljivo pisanim poglavljima obrađuju se pitanja dijalektičke metode, prirode i duha, mišljenja i stvarnosti, anorganskog i organskog svijeta. Dijalektički se materijalizam piscu pokazuje kao »umjetna intelektualna magla, iza koje razbijena vojska materijalista pokušava da se pribere i ponovno sredi svoje redove«. Međutim, »sudbina je dijalektičkog materijalizma u filozofiji zapečaćena, a za razliku od ostalih filozofijskih sustava, koji su se s vremenom preživjeli, za nj se ne će moći reći ni to, da je bar malo oplodio ljudsku misao.«

Dr. Vilim Keilbach

Dr. Deutsch: Ärztliche Kritik an Konnersreuth! Wunder oder Hysterie? 109, VI Seiten. Lippstadt (Verlag C. Jos. Laumanns) 1938. Stoji RM 1,25.

Katolički liječnik dr. Deutsch odavno je poznat kao jedan od najžešćih protivnika Konnersreutha. U svojoj novoj brošuri zastupa mišljenje da »tragikomedija Konnersreutha nije religiozna stvar, nego da spada u područje medicine, u psihopatologiju (u nauku o duševnim oboljenjima)«. Svoj sud napisao je dr. Deutsch u čvrstom uvjerenju da slučaj Terezije Neumann nije čudo, već z a g o n e t n o h i s t e r i č k o d o ž i v l j a v a n j e. Doznajemo za čitav niz sumnjivih momenata, uslijed kojih je zbilja teško vjerovati u nadnaravnost Terezijinih doživljaja. Glavne sam stvari iznio u svom članku o psihologiji stigmatizacije (Bogoslovska smotra, br. 3, 1938). Najsumnjivija je svakako činjenica da se Terezija stvarno ne odaziva želji

svog Ordinarijata i Svetog oficija, koji su za novi pregled u jednoj klinici. U pismu Svetog oficija (I—1937) nalazi se navodno formula, da će Terezija biti proglašena neposlušnom (»inoboediens declarabitur«), ako se bude protivila novom pregledu. Dodana je navodno i klauzula, da će u tom slučaju biti isključena od svetih sakramenata. Sad je situacija ova: Terezija je sa svoje strane spremna da ide na novi pregled, ali — kako piše jedno glasilo »konnersreuthskog kruga« — u ekstazi ujedno izjavljuje da se neće više vratiti. Zato se njen otac nepopustljivo brani protiv svakog novog pregleda. Nije li to možda vješto izigravanje crkvene vlasti? Time, naravski, nije pozitivno rečeno da se radi o prijevari. Samo se čovjek i nehotice pita: Nije li sad vrijeme da Sveti oficij pretvori svoju »želju« u jasnu zapovijed? *Dr. Vilim Keilbach*

G. Wunderle: Zur Psychologie der Stigmatisation. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. 95 Seiten. Paderborn (Schöningh) 1938. Stoji RM 2,20.

U ovom spisu objelodanio je G. Wunderle, sveučilišni profesor u Würzburgu, predavanja što ih je u zimskom semestru 1937/38 godine držao o psihologiji stigmatizacije. Ta su predavanja, doduše, nastala kao plod dugogodišnjeg zanimanja za stigmatiziranu Tereziju Neumann, ali se u njima s načelnog stanovišta raspravlja o stigmatizaciji uopće. Pisac nikako ne drži da je riješio taj zamršeni problem, ali ga je svakako s mnogo strana lijepo osvijetlio. U svemu dobro razlikuje između psihološkog i mističnog aspekta stigmatizacije. U zanimljivom razlaganju uvjerljivo pokazuje kako se s psihološkog gledišta može tumačiti činjenica da u istočnim crkvama nema stigmatizacije. Njihovo tradicionalno shvaćanje Krista, koje je pretežno i prvenstveno shvaćanje glorificiranog Krista, ne pruža potrebne duševne preduvjete za intenzivno proživljavanje muke Kristove. Time, naravski, nije rečeno da je stigmatizacija kod istočnih kršćana nemoguća, nego je na taj način samo pozitivno razumljivo da Bog i u svojim čudesima nadovezuje na duševne dispozicije. Glavni je rezultat piščevih izvoda uvjerenje, da je u principu moguća naravna stigmatizacija čisto psihogenog podrijetla. Meni se čini da je taj rezultat dovoljno dokazan. — U literaturi nove psihologije religije ova knjižica ima veliko značenje.

Dr. Vilim Keilbach

J. Hasenfuss: Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik. 8⁰, 401 S. Paderborn (Verlag F. Schöningh) 1937. Stoji RM. 14.

Ovo je djelo dedicirano profesoru G. Wunderleu, a izrađeno je kao habilitaciona radnja univerziteta u Würzburgu. Njegov je predmet vrlo savremen i aktualan. Uglavnom se tu radi o jednom referatu o različnim strujama moderne sociologije religije s kratkom kritikom. Često imamo po čitave strane citata. To nije prigovor, jer se vještim izborom tekstova može čitaoca najbolje upoznati sa stanovištima različitih autora. Gradivo se u mnogom pogledu podudara s onim što nam je već poznato iz filozofije i psihologije religije. Utoliko bi možda koji čitalac mogao biti razo-

čaran od ovog velikog djela, koje obzirom na sustavnu izgradnju naše relativno mlade nauke pruža razmjerno malo. Zapravo je samo treći dio knjige (Rezultati za religijsko-sociološku metodiku i sistematiku«, str. 286—392) namijenjen ovoj zadaći. Međutim, i tu se uglavnom prikazuju samo putevi i ciljevi savremenih nastojanja. Možda je pisac malo precijenio značenje ove discipline za praktično bogoslovlje, za duhovnu pastvu i za moralno-religiozni uzgoj.

Svoju trajnu vrijednost sačuvat će ovo djelo po mom sudu kao zgodan priručnik s prilično opširnim prikazima religijsko-socioloških tendenca u Francuskoj, Engleskoj, Americi i Njemačkoj. Literatura je takoreći kompletna. Svakako imamo u ovoj publikaciji dobro pomagalo za dalnji sistematski rad na jednom području, koje zadnjih godina dobiva vanredno veliko praktično značenje upravo u onoj zemlji u kojoj je ona ugledala svijet.

Dr. Vilim Keilbach.

Vl. Filipović: Moderna psihologija u pedagogiji. (Nova pedagogija.) 63 str. Minerva, Zagreb 1938. Stoji 15 dinara.

O svrsi i o značaju ove zgodne knjižice najbolje nas informira sam pisac u svom uvodu: »Mi ćemo u ovom kratkom, prostorno veoma ograničenom prikazu, govoriti upravo samo o nekim, i to najvažnijim strujama u suvremenoj psihologiji i pokazati njihovo značenje za pedagogiju. Daleko je to od nekog i približno iscrpnog prikaza svih struja i teorija... Mi i ne možemo u ovako kratkom izlaganju iznijeti sistematske sustave i rezultate pojedinih psihologijskih struja. Dosta će biti ako prikažemo njihove metode i glavne misli vodilje njihova rada. Upoznavajući njih, upoznat ćemo glavne poglede na duševnost ljudsku, a onda ocijeniti vrijednost i uporabivost tih pogleda u pedagogiji.« Dosljedno prema ovako postavljenoj zadaći prikazuju se u glavnim linijama osobito prirodoznanstveni i duhovnoznanstveni smjer kao i njihovo značenje za pedagogiju. Psihologija mišljenja prikazana je kao odvojak prirodoznanstvenog smjera. Psihoanaliza, individualna psihologija i personalistika dobile su zbirni naslov »Pokušaji pronalaženja izvora duševne dinamičnosti«. Svoje razlaganje završio je pisac ovim riječima: »Nova psihologija u svojoj silnoj razgranatosti donijela je svojim otkrićima dragocjenog materijala na kom se sav život naše današnjice dalje izgrađuje. A nauke koje se bave u bilo kome vidu pitanjem čovjeka ne bi se mogle bez rezultata suvremene psihologije u svom sadašnjem napretku ni zamisliti.«

Dr. Vilim Keilbach.

C. Carbone: Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam. Vol. IV. Psychologia. In —8, VIII—889 pag. Taurini (Marietti) 1938. Stoji 30 lira.

O ovoj knjizi vrijedi ono isto što sam rekao u svojoj recenziji prijašnjih svezaka (Bogoslovska smotra. 25, 1937, str. 435—436). Uvedeni su još neki neobični izrazi za koje se baš ne može reći da su najsretnije izabrani: na pr. »dynamilogia« = scientia de potentiis, »ideologia« = scientia de origine idearum. **Dr. V. K.**

M. de Corte: La philosophie de Gabriel Marcel. (Collection »Cours et documents de philosophie.) In —8, XI—107 pages. Paris (Pierre Téqui) b. god. Stoji 12 franaka.

Pisac ove knjige, koja je zamišljena kao »dokumenat savremene filozofije«, daje prikaz i kritiku jednog francuskog egzistencijalnog mislioca. Prvo je poglavlje već bilo štampano u »Revue néoscolastique de philosophie«. Drugo poglavlje, vjeran tekst jednog predavanja, na novi način ponavlja mnoge misli iz prvog poglavlja. Iz prikaza vidimo kako se Gabriel Marcel na posve originalan način odvraća od idealizma i kako u egzistencijalnoj ontologiji odnosno u »egzistenciji« nalazi novi misterij svijesti i svijeta. Samo se čini da se Marcel još uvijek nije dovoljno riješio svog idealističkog shvaćanja. Uostalom, dobro primjećuje pisac: »La philosophie de M. Marcel, comme toute philosophie existentialiste, n'a pas de terminus ad quem: elle est naturellement inachevée, perpétuellement progressive.« **Dr. Vilim Keilbach.**

Stephanus Szydelski, De recto sensu vaticinii Danielis 70 hebdomadum (Dan. IX, 24—27). Lwów 1938, 8⁰ — 56. Posebni otisak iz »Collectanea Theologica« XIX (1938) f. 1.

Pisac raspravlja u ovoj radnji o pitanju, da li se proroštvo Danijelovo o 70 sedmica imade shvatiti u mesijanskom smislu, ili se imade shvatiti o vremenima makabejskim u smislu oslobođenja od jarma okrutnih Seleukovića. Prvo mišljenje zastupa pretežni broj katoličkih egzegeta od najstarijih vremena, na čelu sa najistaknutijim sv. Jeronimom, a u novije doba i najuglednijí katolički egzegete Knabenbauer i Trochon; drugo mišljenje zastupaju naročiti predstavnici racionalističke kritičke škole Schürer, Sellin, Meinhold, Marti, Schrader, Zimmern, Winckler, Jeremias, a od katoličkih, i ako ne sasvim radikalno, nego uz neke modifikacije naginju tomu mišljenju Lagrange, Riessler, Göttsberger, Michalski, Buzy, Touzard. Jedni i drugi navode svoje razloge za potvrdu svog mišljenja. No kako pisac ove rasprave opravdano zapaža, konačno rješenje ovoga pitanja u tijesnoj je vezi s pitanjem autencije i integriteta knjige Danijelove. Zato i uspoređuje razloge, na koje se upiru pristaše jednog i drugog mišljenja. Očekivali bismo, da će se konačno pisac ove rasprave i sam bez kompromisa opredijeliti za tradicionalno katoličko mišljenje, ali po njegovim zaglavnim izvodima vidimo, da je ostao barem donekle impresioniran razlozima protivničkog mišljenja, kada dopušta mogućnost, da su samo stariji dijelovi knjige Danijelove od njega samoga, a mlađi da bi mogli biti iz doba makabejskog, iako zabacuje tumačenje Danijelova proroštva u smislu primjene na doba makabejsko, a usvaja mesijansko tumačenje. Držimo da je pisac trebao jače razraditi argumente jednoga od najuglednijih katoličkih egzegeta Knabenbauera, koji bez ikakva kompromisa usvaja tradicionalnu katoličku tezu o mesijanskom tumačenju ovoga proroštva, i da se nije trebao dati ni najmanje pokolebati prividnim razlozima pretstavnika kritičke škole, kao ni uplivom onih katoličkih egzegeta, koji su poznati sa svoje karakteristike, da čine izvjesne ustupke i kompromise barem s umjerenijim kriticima, pa nije čudo, da su neke njihove sentencije bile i od crkvenog auktoriteta osuđene. **Dr. J. Oberški.**

Uredio: Dr. Stjepan Bakšić.